سايْمن بلاكبرْن



تَفَكَّرْ

مدخل أخّاذ إلى الفلسفة

ترجمة

د. نجيب الحصّادي

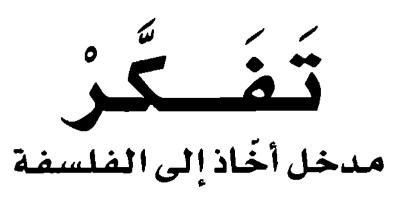
هيئة البحرين
للثقافة والآثار

هذا الكتاب

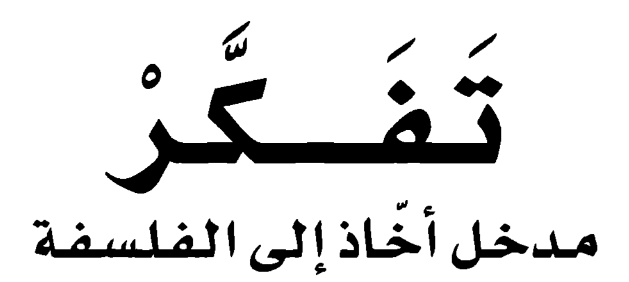
ليست الفلسفة حكرًا على
المتخصّصين. هذا ما يستطيع
هذا الكتاب إقناعَ القرّاء به.

إنّ التفكّر في مسائل كبرى، مثل
المعرفة والحقيقة والفكر والحريّة
والمصير والهويّة والله والخير والعدالة
هو تفكّرٌ له سُبل فلسفيّة يمكن
تيسيرها، من دون تنازل عن العمق
وعن دقّة المقاربة والمصطلح.

هذا الكتاب مدخل ذكيٌّ، واضح،
جذّاب، يتوجّه إلى قارئ لا يكتفي
بتلقّي «الفكرة» وإنّما يحرص أيضًا
على معرفة الطريقة التي يتمّ بها
طرحُها وتناولها. إنّه دعوة رصينة
إلى التفكّر وإلى التأمل الذاتي
في مسائل هي من نوع ما ينبني عليه
وجودنا. وهو، في ما يعرض ويحلّل
من مذاهب ومقولاتٍ ووجهات
نظر، لا يُملي شيئًا منها وإنّما يحفّز
على التفكّر فيها، تفكّرًا يتجدّد،
لا يتوقّف.


تَفَكَّرْ
مدخل أخّاذ إلى الفلسفة

سايْمن بلاكبرْن



مدخل أخّاذ إلى الفلسفة

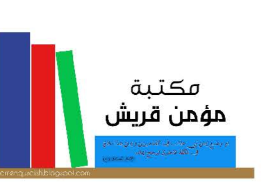
ترجمة

د. نجيب الحصّادي

مراجعة

د. منير الطيباوي

هيئة البحرين
للثقافة والآثار



تفكَّر، مدخل أخّاذ إلى الفلسفة
تأليف سايْمن بلاكبرْن
ترجمة نجيب الحصّادي
مراجعة منير الطيباوي
الطبعة الأولى: المنامة، 2016

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر، بالضرورة، عن وجهة نظر تتبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Simon Blackburn
Think. A Compelling Introduction to Philosophy




هيئة البحرين للثقافة والآثار
Bahrain Authority for Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+
e-mail: info@culture.gov.bh – www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: 7494-113 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 65/ د.ع./ 2016
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-049-5

المحتويات

تصدير

هذا أوّل كتاب تصدره هيئة البحرين للثقافة والآثار، ضمن «مشروع نقل المعارف» الذي أطلقته وجعلت من الترجمة أحدَ أنشطته. ولقد اجتهد «المشروع» في توسيع استشاراته، سعيًا إلى خيارات لها ما يبرّرها، معرفيًّا ومن جهة حاجة الثقافة العربية إليها. هذه الخيارات موزّعةٌ على خمس مجالات، بعضها مألوف التسميةِ كالعلوم الاجتماعية والإبداع الفنّي والاتصال، وبعضها اتّخذ عناوين غير مألوفة لتوكيد خصوصية وإلحاح الحاجة إليه، مثل «العقلانيات» التي ينتمي إليها هذا الكتاب أو «تحليل الخطاب» الذي نعرف كم نحتاج إلى نظرياته وآليّاته لتفكيك وفهم ما نسمع ونقرأ ونرى.

لا حاجة إلى تكرار التشكّي من أوضاع الترجمة، نوعًا وكمًّا، في الوطن العربي. هناك مبادرات وجهود بدتْ متنامية منذ عقدين ولكنّها، في الأغلب وابتغاءً للربح، تخضع لطلب السوق، خارج أيّ تخطيط أو تنسيق على صعيد إقليمي أو وطني. ومهما يكن، فالحاجة، ومن كلّ الزوايا، أوسع من هذا. إنّ مواكبة الإنتاج المعرفي المتزايد، تفرّعًا وسرعةً، ونقلَه إلى العربيّة نقلًا دقيقًا وأمينًا، وسدَّ الهوّة أو الفجوة، كما يقال، هي مهمّات تاريخية أكبرُ من أن تُترك للارتجال وللتنافس في الأسواق. لا حلّ

نراه غير أن يُمأسِس قرارٌ عربي حاسمُ التنفيذِ لعمل عربي منسَّق، متكامل، مخطَّطٍ له ولإمكاناته، من منظور المدى البعيد. وإذا تحقق هذا فهو، من دون شك، سيطرح «المسألة اللغوية» طرحًا عصيبًا، إذ لا تطوير للترجمة العربية من دون تطوير اللغة العربية فالجهدان متلازمان.

هل من حاجة، والحال هذه، إلى القول بأن مبادرة هيئة البحرين للثقافة والآثار لا تدَّعي سدَّ فراغ من هذا الفراغ الشاسع بقدر ما تطمح إلى المساهمة في التوعية بالحاجة العربيّة إلى الترجمة؟ إنها توعية يحملها، في هذا الكتاب وما سيتبعه، جهدٌ نأمل في أن يساهم في بناء نموذج مقنع في الترجمة.

أن يكون «التفكّر» موضوعَ الكتاب الأول فهذا من قبيل الكتاب المناسب في الوقت المناسب و الوضع المناسب! هذا «التفكّر» هو دعوة إلى إعمال الفكر واعتماد العقل في ما نواجهه من ظواهر ومسائل كبرى. هو أيضًا، دعوة إلى التأمل الذاتي، مع نفَسٍ تفاؤلي بقدرتنا عليه. و هو إذ يعرض وجهات نظر شهيرةً لا ينزع إلى فرضها على القارئ وإنما يترك له حرية التفكير فيها للأخذ بما يراه منها. «التفكّر» : نعم، هذا ما نحتاج إليه أكثر من أيّ وقت مضى...

مي بنت محمد آل خليفة

رئيسة هيئة البحرين للثقافة والآثار

تقـديـم

نتج هذا الكتاب عن سنين من الصراع مع مشاكل محاولة إثارة اهتمام الناس بالأفكار. وقد قمت بهذا بوصفي مدرسًا، وأيضًا بوصفي شخصًا حاول شرح قيمة الإنسانيات بوجه عام، والفلسفة بوجه خاص، لقطاع كبير من المُتلقّين. وفي واقع الأمر، فإنني مدين أولًا إلى مناخ العصر الذي بينت لي شكوكُه في قيمة التعليم العالي إلى أي حد تعدُّ هذه المهمة ملحة، ومدين ثانيًا، وعلى نحو أكثر إلحاحًا، لطلابي الذين أسهمت تساؤلاتهم عبر السنين في تشكيل هذا الكتاب. وإنني مدين كذلك للأساتذة المساعدين هنا في جامعة نورث كارولاينا الذين خاضوا مباشرة تجربة تدريس نسخ مبكرة منه. غير أنه ما كان لي أن أتخذ قرار القيام بهذا العمل لولا التشجيع السخي الذي لقيته من كاثرين كلارك (Catherine Clarke) وآنغس فيليبس (Angus Phillips)، من دار الطباعة في جامعة أكسفورد. لقد راقب آنغس من كثب التقدم الذي كان العمل يحرزه، وأنا ممتنٌّ لدعمه ونصحه.

وسبق لهيو برايس (Huw Price) ورالف واكر (Ralph Walker) أن اطلعا على نسخ أقدم من هذا المؤلَّف، وعرض كل منهما مقترحات لا تقدر قيمتها. أما يوري بالاشوف (Yuri Balashov) ودان رايدر (Dan Ryder)

فقد قدما لي يد العون في مواضيع بعينها. بغية الاختصار، ولكي لا أكرر تعريفات يمكن العثور عليها في *Oxford Dictionary of Philosophy*، لم أضمّن هنا مسردًا بالمصطلحات الفلسفية.

التحرير الممتاز الذي قامت به ماورا هاي (Maura High) وأنجيلا بلاكبرْن (Angela Blackburn) سبب لي إحساسًا مقلقًا بالقصور بوصفي كاتبًا، وإن أخفتاه عن عين المتلقي. وبطبيعة الحال، تحملت أنجيلا أيضًا الأعباء التي تلقى عادة على عاتق زوجة الكاتب، ولولا دعمها ما كان لهذا العمل أن يرى النور.

سايْمن بلاكبرْن

مقدّمة

هذا كتاب لمن يرغب في التفكر في المسائل الكبرى: المعرفة، والعقل، والحقيقة، والفكر، والحرية، والمصير، والهوية، والله، والخير، والعدالة. ليست هذه مناطق خفية لا تخص سوى المتخصصين، بل أمور يتساءل بشأنها الرجال والنساء طبيعيًا، فهي تشكل سبل تفكيرنا في العالم وموضعنا فيه. وإن لدى المفكرين ما يقولونه عنها. إنني أحاول في هذا الكتاب طرح سبل التفكر في المسائل الكبرى، كما أعرض بعض ما يقوله المفكرون عنها. إذا تسنى للقراء فهم هذا الكتاب، فسيكونون أقدر على التعامل مع مثل هذه المسائل، وسيكون في وسعهم أن يقرأوا باستمتاع وبقدر مناسب من الفهم أعمال كثير من المفكرين المبرزين، ما كان لها في غياب ذلك الفهم إلا أن تكون مدعاةً للإرباك.

تحمل كلمة «فلسفة» دلالات غير مناسبة: إنها غير عملية، ولا تهم عالمنا، وغريبة. وأحسب أن لحظة صمت محرجة تمر على كل الفلاسفة وطلاب الفلسفة حين يسألهم شخص ما ببراءة عما يقومون به. أما أنا فأفضل أن أقدم نفسي بأني أمارس هندسةً مفهومية. تمامًا كما أن المهندس يدرس بنية الأشياء المادية، فإن الفيلسوف يدرس بنية الفكر. ويتضمن فهم البنية

الدرايةَ بالكيفية التي تعمل بها الأجزاء وترتبط وفقها. إنه يعني معرفة ما سوف يحدث في مختلف الظروف حال إجراء تغييرات بعينها. هذا ما نسعى إلى القيام به حين نتقصى البنى التي تشكل رؤيتَنا العالم. ذلك أن مفاهيمنا أو أفكارنا تشكل البيت الذهني الذي نقطن فيه، وقد نصبح في النهاية فخورين بالبنى التي شيدنا، وقد نعتقد أنه يجب علينا تفكيكها والشروع في تشييد بنى بديلة، غير أنه لزام علينا أن نتعرف أساسًا إلى ماهيتها.

الكتاب مكتفٍ بذاته ولا يفترض توافر أي مصدر آخر للقارئ، غير أنه يقبل الإضافة. مثال ذلك أنه يمكن أن يُقرأ مرفقًا ببعض المصادر الأولى التي أقتبس مرارًا منها. هذه كلاسيكيات ميسَّرة، من قبيل عمل ديكارت (Descartes) **التأملات** (*Meditations*) وعمل بركلي (Berkeley) **ثلاث محاورات** (*Three Dialogues*) أو أحد عملي هيوم (Hume) **بحث في الذهن البشري** (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، **ومحاورات في الدين الطبيعي** (*Dialogues Concerning Natural Religion*). غير أنه في الوسع أن يُقرأ بنفسه من دون الاطلاع على مثل هذه الأعمال. وعقب الانتهاء منه، يجب أن يطلع القارئ بذهن مهيأ على الكلاسيكيات، وأعمال أخرى في المنطق وعلم الأخلاق مثلًا.

فيمَ سنتفكر؟

إليك بعض الأسئلة التي قد يطرحها أي منا حول ذاته: من أنا؟ ما الوعي؟ هل يمكنني البقاء بعد فناء جسدي؟ هل في وسعي أن أتيقن من أن

خبرات الآخرين وأحاسيسهم تشبه خبراتي وأحاسيسي؟ إذا لم أستطع أن أشارك الآخرين في خبراتهم، فهل يتسنى لي التواصل معهم؟ هل نتصرف دومًا خدمة لمصالح خاصة؟ وهل يمكن أن أكون مجرد دُمية بُرمجت بحيث تقوم بأشياء أحسب أني أقوم بها بإرادة حرة؟

إليك أيضًا بعض الأسئلة عن العالم: لماذا وجدت الأشياء ولم يكن ثمة عدم؟ ما الفرق بين الماضي والمستقبل؟ لماذا تسير السببية دومًا من الماضي إلى المستقبل، وهل يصح الاعتقاد في إمكان أن يؤثر المستقبل على الماضي؟ لماذا تستمر الطبيعة بطريقة منتظمة؟ هل يفترض العالَمُ خالقًا؟ وإذا كان كذلك، فهل يمكن لنا أن نفهم لماذا خلقه (أو خلقَتْه، أو خلقوه)؟

وأخيرًا، إليك أمثلة على أسئلة عن ذواتنا وعن العالم. كيف يمكن لنا أن نتأكد من أن العالم يتماثل في حقيقته مع ما نحسب أنه كذلك؟ ما المعرفة، وما القدر الذي نحوزه منها؟ ما الذي يجعل مجال بحث ما علمًا؟ (هل التحليل النفسي علم؟ هل الاقتصاد علم؟) كيف نعرف بخصوص المواضيع المجردة، كالأعداد؟ كيف نحصل على معرفة بالقيم والواجبات؟ وكيف نعرف ما إذا كانت آراؤنا موضوعية أو ذاتية؟

الغريب في هذه الأسئلة أنها لا تبدو من الوهلة الأولى مربكة فحسب، بل تتحدى عمليات الحل البسيطة. إذا سألني شخص متى يبلغ المد والجزر أوجَهما، أعرف كيف أبدأ في الإجابة. ثمة جداول دقيقة للمد

والجزر في وسعي الرجوع إليها، وقد أعرف على وجه التقريب كيفيّة إعدادها. وحتى إذا فشل كل ذلك، أستطيع أن أقيس مد البحر وجزره بنفسي. ترتهن مثل هذه الأسئلة للخبرة: إنها أسئلة إمبيريقية يمكن حسمها عبر إجراءات متفق عليها، تتضمن البحث والنظر، والقيام بقياسات، وتطبيق قواعد سبق اختبارها بالخبرة واكتُشف أنها ناجحة. في المقابل، أسئلة الفقرة السابقة ليست كذلك. يبدو أنها تستدعي المزيد من التفكر. إننا لا نعرف بشكل مباشر أين نبحث، بل قد نشعر أننا لا نعرف تمامًا ما نعنيه حين نطرحها، أو ما يشكل الحصول على أجوبة عنها. مثال ذلك، ما الذي يبين لي ما إذا كنتُ مجرد دُمية بُرمجت بحيث تقوم بالأشياء التي أعتقد أنني أقوم بها بحرية؟ هل يجب علينا أن نسأل علماء متخصصين في الدماغ؟ ولكن كيف يتأتى لهم أن يعرفوا ما ينبغي عليهم البحث عنه؟ وكيف لهم أن يعرفوا أنهم عثروا على إجابة؟ تخيل عنوانًا يتصدَّر الصحف: «علماء الأعصاب يكتشفون أن الكائنات البشرية ليست دُمًى. كيف؟

إذًا، ما الذي يثير مثل هذه الأسئلة المحيرة؟

بكلمة واحدة، إنه التأمل الذاتي، فلدى الكائنات البشرية قدرة لا تكل على التأمل في ذواتها. قد نقوم بشيء بسبب العادة، لكننا نستطيع آنذاك الشروع في التأمل في هذه العادة. نستطيع بشكل اعتيادي التفكير في الأشياء ثم تدبر ما نفكر فيه. نستطيع أن نسأل أنفسنا (وقد يسألنا آخرون) ما إذا كنا نعرف ما نتحدث عنه. والإجابة عن هذا تستدعي التأمل في مواقفنا،

وفي فهمنا ما نقول، وفي مصادر المرجعيات التي نركن إليها. قد نبدأ في التساؤل عما إذا كنا نعرف ما نقصد، إذا كان ما نقوله صحيحًا «موضوعيًا» أو مجرد نتاج لمنظورنا أو أسلوبنا في معالجة الموقف. بالتفكير في كل هذا نواجه مقولات من قبيل المعرفة والموضوعية والحقيقة، وقد نرغب في التفكر فيها. في هذه المرحلة يتأمل المرء في مفاهيم وإجراءات ومعتقدات كان دأب على مجرد استخدامها. سوف ننظر في سقالات فكرنا، ونمارس الهندسة المفهومية.

قد تطرأ مرحلة التأمل هذه أثناء نقاش عادي جدًا. في مرحلة ما، يُلزَم المؤرخ بدرجة أو أخرى أن يتساءل عما تعنيه «الموضوعية»، أو «البداهة» أو حتى «الحقيقة» في علم التاريخ. كذلك، يجب على عالم الكوزمولوجيا أن يتوقف عن حل المعادلات التي تشتمل على «الزمان» مثلًا، وأن يسأل عما يعنيه الحديث عن تدفق الزمان أو مساره أو بدايته. غير أن الواحد منهما سوف يصبح آنذاك فيلسوفًا، بصرف النظر عما إذا كان قد لاحظ ذلك، وقد يشرعان في القيام بشيء ما بطريقة جيدة أو رديئة. والمرجو هو أن يقوما به بطريقة جيدة.

ولكن، كيف تُتعلم الفلسفة؟ ثمة سؤال أفضل: كيف يتسنى اكتساب مهارات التفكر؟ يتضمن التفكر في أي سؤال تعهد بنى الفكر الأساسية، ويمكن القيام بهذا بطريقة جيدة أو رديئة، بشكل بارع أو أخرق. غير أن القيام به بطريقة جيدة لا يتوقف أساسًا على اكتساب مجموعة من المعارف. الأمر أشبه بعزف البيانو بطريقة بارعة. إنها «معرفة الكيفيّة»

بقدر ما هي «معرفة المعلومات». والشخصية الفلسفية الأشهر في العالم القديم، سقراط في محاورات أفلاطون، لم يفتخر بمقدار معرفته. على العكس تمامًا، لقد كان سقراط يتباهى بأنه الوحيد الذي يعرف إلى أي حد تعد معارفه قليلة (التأمل مرة أخرى). ما كان يحسنه، افتراضًا، فتقديرات نجاحه مختلفة، هو عرض مواطن ضعف مزاعم الآخرين بالمعرفة. إن معالجة الأفكار بطريقة جيدة مسألة قدرة على تجنب الخلط واكتشاف حالات الغموض، والحفاظ على الأشياء في الذهن متمايزة، وتأمين حجج جديرة بالثقة، ووعي بالأبدال، وأمور أخرى من هذا القبيل.

خلاصة القول، يمكن أن نقارن أفكارنا ومفاهيمنا بالعدسات التي نرى عبرها العالم. وفي الفلسفة العدسة نفسُها هي موضع البحث. أما النجاح فمسألة لا تقدر وفق ما نخلص إلى معرفته في النهاية، بل بما نستطيع القيام به حين تصبح الظروف صعبة: حين تضطرب أمواج الحجج، ويطفو الخلط والارتباك على السطح، فإن النجاح يعني حمل ما تستتبعه الأفكار على محمل الجد.

ما المقصود؟

كل ذلك جيد، ولكن لماذا نثقل أنفسنا بهذا العبء؟ وما الغاية من التأمل أصلًا؟ ليس في وسعه أن ينجز أي مهمة. إنه لا يخبز الخبز ولا يجعل الطائرات تحلق في السماء. فلماذا لا نتجنب الأسئلة التأملية،

ونكتفي بالاهتمام بسائر الأشياء؟ سوف أوجز ثلاثة أنواع من الأجوبة تُطرَح على ثلاثة مستويات: عالٍ، ومتوسط، ومتدنٍّ.

في أعلى المستويات يتعرض السؤال نفسه للتشكيك ـ وهذه حيلة فلسفة نمطية، فهي تتضمن الصعود إلى مستوى أعلى من التأمل. ما الذي نعنيه حين نسأل عن المقصود من شيء ما؟ لا يخبز التأمل خبزًا، ولكن كذا شأن العمارة والموسيقى والفن وعلم التاريخ والأدب. كل ما في الأمر أننا نريد فهم أنفسنا، ولا نريد من وراء ذلك شيئًا آخر، تمامًا كما يرغب من يمارس العلم البحت أو الرياضيات البحت في فهم بداية الكون، أو نظرية الفئات، أو يرغب بالموسيقي في حل مشكلة في التناغم أو مزج الألحان، من دون أن يريد أي منهم من وراء ذلك شيئًا آخر، ليست هناك عناية بأي تطبيقات عملية. صحيح أن كثيرًا من أمور الحياة تتعلق بتربية المزيد من الخنازير، أو شراء قطع أراض أخرى، بحيث تتسنى لنا تربية عدد أكبر من الخنازير وإضافة أراض أخرى إلى ممتلكاتنا، وما إلى ذلك. الوقت المستقطع، أكان خصص للرياضيات أم الموسيقى، أم قراءة أعمال أفلاطون أو جين أوستن (Jane Austen)، وقت عزيز، فهو ينفق في الاهتمام بصحتنا الذهنية التي هي خير في ذاتها، تمامًا مثل صحتنا البدنية. ثم إن هناك مكسبًا آخر نحققه: الاستمتاع. حين تكون صحتنا البدنية جيدة، نستمتع بالتمارين البدنية، وحين تكون صحتنا الذهنية جيدة، نستمتع بالتمارين الذهنية.

هذه إجابة مجردة تمامًا. مشكلتها ليست في كونها خاطئة، بل في أنها لا تروق في الغالب إلا لأشخاص نصف مقتنعين أصلًا، أشخاص لا يطرحون السؤال الأصل بنغمة عدائية.

لهذا السبب، ثمة إجابة تطرح على مستوى متوسط. التأمل مهم لأنه يستمرّ بالممارسة. كيفيّة تفكيرك في ما تقوم به تؤثر في كيفية قيامك به، أو في قيامك به أصلًا، فقد توجه بحثك أو موقفك من الأشخاص الذين يقومون به بطريقة مختلفة، بل قد توجه حياتك بأسرها. مثال ذلك، إذا جعلتك تأملاتك تعتقد في وجود حياة تعقب الموت، فقد تكون مستعدًا لمواجهة مضايقات ما كان لك أن تواجهها لو أنك اقتنعت، كما يفعل كثير من الفلاسفة، بأنه لا معنى لفكرة الحياة بعد الموت. الجبرية، أو الاعتقاد في أن المستقبل محتم بصرف النظر عما نقوم به، اعتقاد فلسفي صِرْف، لكنه قد يشل الفعل البشري. بعبارة سياسية، قد تعبّر الجبرية عن رضا بالأوضاع المتدنية التي تعيشها بعض قطاعات المجتمع، وقد يفيد أصحاب الأوضاع الأعلى مرتبة من هذا الحال فيشجعون عليه.

لنفحص أمثلة أكثر شيوعًا في الغرب. كثير ممن يتأملون في الطبيعة البشرية يعتقدون أننا في نهاية المطاف أنانيون تمامًا، فنحن لا نبحث إلا عن مصالحنا، ولا نُعنى حقيقةً بمصالح الآخرين. الاهتمام الظاهر الذي قد يبديه بعضهم إنما يخفي الرغبة في الحصول على منافع مستقبلية. البراديغم المهيمن في العلوم الاجتماعية هو الإنسان الاقتصادي (homo economicus). هذا إنسان معني بنفسه، يخوض صراعًا تنافسيًا

مع الآخرين. لو اعتقد الناس أننا كلنا كذلك، في جميع الأوقات، لأصبحت العلاقات في ما بينهم مختلفة. سيغدون أقل ثقةً في الآخرين، وأقل تعاونًا معهم، وأكثر ريبةً فيهم. ومن شأن هذا أن يغير طريقة تفاعُلهم، ويجعلهم يدفعون أثمانًا باهظة. سيجدون أنه يصعب عليهم، وأحيانًا يستحيل عليهم، إقامة مشاريع تعاونية: وقد يتورطون في ما يسميه الفيلسوف توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1679 ـ 1588) «حرب الكل ضد الكل». في السوق، سوف ينفقون كثيرًا على صفقاتهم التجارية، لأنهم يتوقعون أن يتعرضوا للغش. إذا كان موقفي «أن العقد اللفظيّ لا يساوي ثمن الورقة التي كتب عليها»، فسوف يكون لزامًا علي أن أدفع للمحامين وأكلفهم بإعداد عقود توقع على من يخلُّ بها بعض العقوبات، وإذا كنت لا أثق في أن يقوم المحامون بشيء إلا مقابل ما يحصلون عليه من أجور، فقد أضطر إلى أن أطلب من محامين آخرين معاينة تلك العقود، وهكذا. غير أن كل هذا قد يكون مؤسسًا على خلل فلسفي ـ رؤية الحوافز البشرية عبر مجموعة خاطئة من المقولات، ومن ثم إساءة فهم طبيعتها. قد يكون في وسع البشر أن يرعى بعضهم بعضًا، أو أن يهتموا بالقيام بنصيبهم من الرعاية أو البر بوعودهم. لو كانت هناك صورة للذات أكثر تفاؤلية، فقد يحاول الناس العيش وفق معاييرها، وتصبح حياتهم أفضل. لهذا السبب، فإن هذا القدر القليل من التفكر الذي يسعى إلى فهم المقولات الصحيحة المناسبة للدراية بالحوافز البشرية، مهمة عملية خطيرة. إنها لا تقتصر على الدراسة، لكنها تنبثق منها.

إليك مثالًا مختلفًا تمامًا. كان عالم الفلك البولندي نيكولاس كوبرنيكوس (Nicholas Copernicus) (1473 ـ 1543) قد تأمل في الكيفية التي نعرف بها الحركة، فلاحظ أن كيفية إدراكنا إياها منظورية: أي إن رؤيتنا الأشياء تتحرك أو لا تتحرك إنما تنتج عن الموضع الذي نكون فيه، وهي تنتج خصوصًا عما إذا كنا نحن أنفسنا نتحرك. (تعرض معظمنا لهذا الوهم في القطارات أو المطارات، حين يبدو القطار المجاور أو الطائرة المجاورة كأنها تتحرك، ثم نلاحظ عند الاهتزاز أننا نحن الذين نتحرك. غير أن الأمثلة المتوافرة في عهد كوبرنيكوس كانت أقل عددًا). لهذا السبب، فإن حركة النجوم والكواكب الظاهرة قد لا تكون ناتجة عن حركتها الظاهرة، بل عن حركتنا ونحن نلاحظها، وهذا ما ثبت فعلًا. هنا أدى التأمل في طبيعة المعرفة، ما يسميه الفلاسفة البحث الإبستيمولوجي، المشتقة من كلمة episteme اليونانية التي تعني المعرفة، إلى أول قفزة مدهشة في العلم الحديث. وعلى نحو مماثل، اتخذ تأمل إينشتاين (Einstein) البنيةَ نفسها في كيفية معرفتنا ما إذا كان حدثان مخصوصان متزامنين. لقد لاحظ أن نتائج القياس تتوقف على طريقة تحركنا نسبةً إلى الوقائع التي نقوم بتوقيتها، وقد أفضى هذا إلى نظرية النسبية الخاصة (اعترف إينشتاين نفسه بأهمية الفلاسفة السابقين في فهمه للتعقيدات الإبستيمية التي ينطوي عليها مثل هذا القياس).

ومثال أخير، لنا أن نفحص مشكلًا فلسفيًا يخوض فيه كثيرون حين يتفكرون في الفكر والجسم. يتصور كثيرون أن هناك فصلًا حاسمًا بين

الفكر بوصفه شيئًا، والجسم بوصفه شيئًا مختلفًا. حين يبدو هذا حسًّا مشتركًا سليمًا، قد يشرع في التأثير في الممارسة بسبل جد مغرية. مثال ذلك، سوف يبدو من الصعب رؤية كيف يتفاعل هذان الشيئان المختلفان تمامًا. قد يجد الأطباء أنه لا مناص من فشل علاج الحالات البدنية الذي يركز على الأسباب الذهنية أو النفسية، وسرعان ما يستعصي عليهم فهم كيف أن التلاعب بذهن المرء قد يحدث تغييرات في النظام البدني الذي يشكل جسمه. في النهاية، يخبرنا العلم الجيد أن إحداث تأثيرات فيزيائية وكيميائية يتطلب أسبابًا فيزيائية وكيميائية. وهكذا قد نخلص إلى يقين قبلي في أن نوعًا من العلاج (أدوية وصدمات كهربية مثلًا) محتم بأن يكون «صحيحًا» وأن سبلًا أخرى في العلاج (مثال التعامل مع المرضى بطريقة إنسانية، والإرشاد، والتحليل) محتم أن تكون «خاطئة»: أي غير علمية وغير صحيحة، ومآلها أن تفشل. غير أنه لا مراء في أن هذا اليقين ليس مؤسسًا على العلم، بل على فلسفة خاطئة. بمقدور تصور فلسفي أفضل في العلاقة بين الفكر والجسم أن يغيره. ويجب على مثل هذا التصور أن يمكِّننا من رؤية كيف أنه لا غرابة في حقيقة التفاعل بين الجسم والفكر. كلنا يعرف مثلًا أن التفكير في أشياء (وهذا وضع ذهني) قد يجعل وجه المرء يحمر خجلًا (وهذا وضع بدني). كذلك، فإن التفكير في خطر قادم قد يسبب كل أنواع التغيّرات الجسدية: خفقان القلب، إطباق الأصابع، انقباض الأمعاء. وقياسًا على ذلك، يجب ألا يصعب علينا فهم أن يسبب وضع ذهني كالتفاؤل المفرط وضعًا بدنيًا كاختفاء البقع أو حتى الشفاء من

السرطان. سوف يصبح حدوث مثل هذا الأشياء مجرد واقعة إمبيريقية، وهكذا يظهر أن اليقين القبلي باستحالة حدوثها ناتج عن فهم رديء لبنى الفكر. بعبارة أخرى، فإنه يتوقف على فلسفة رديئة، وهو بهذا المعنى علم رديء. وإنه بمقدور هذه الملاحظة أن تغير مواقف وممارسات طبية كثيرة وتجعلها أفضل حالًا.

هكذا تذكرنا إجابة المستوى المتوسط بأن التأمل يشكل مواصلة للممارسة، وبأن ممارساتنا قد تصبح أسوأ أو أفضل حالًا بحسب قيمة تأملاتنا. إن نسقًا فكريًا ما لهو شيء نعيش فيه، تمامًا كما نعيش في بيوتنا، وإذا كان بيتنا الفكري ضيقًا، فإننا نحتاج إلى معرفة ما إذا كانت هناك بنى أوسع.

تحسِّن إجابة المستوى المتدني هذا الأمر بعض الشيء، ليس نسبةً إلى مواضيع جميلة وصافية مثل علمي الاقتصاد والفيزياء، بل إلى مواضيع أدنى من ذلك وأقل تأدبًا. من ضمن أساليب الهجاء التي كان يخطها الرسام الإسباني غويا (Goya) عبارة تقول «غفوة العقل تخلق وحوشًا». لقد اعتقد غويا أن كثيرًا من أخطاء الجنس البشري تنجم عن «غفوة العقل». هناك دائمًا أناس يخبروننا عما نريد، وكيف يزعمون توفيره، وما يجب علينا اعتقاده. الاعتقادات معدية، وبمقدور الناس أن يجعلوا الآخرين يعتقدون في أي شيء. عادة ما نكون مهيّئين للاعتقاد بأن سبلنا، ومعتقداتنا، وديننا، وسياستنا أفضل من سبلهم ومعتقداتهم ودينهم وسياستهم، أو أن الحقوق التي وهبها لنا إلهنا أسمى من حقوقهم، أو أن مصالحنا تستدعي ضربات

دفاعية أو استباقية ضدهم. في النهاية، يتقاتل الناس على أفكار. بسبب أفكارنا عن الآخرين، أو عن هوياتهم، أو عما تتطلبه المصالح أو الحقوق، نذهب إلى الحرب، أو نقمع الآخرين بضمير راضٍ، وقد يحدث أحيانًا أن نقبل باضطهادهم لنا. وحين تَنتج هذه الاعتقادات عن غفوة العقل، يصبح الصحو النقدي ترياقًا. التفكر هو الذي يمكّننا من الرجوع إلى الخلف، من رؤية منظورنا إلى الموقف الذي قد يكون مشوهًا أو أعمى، أو في الأقل رؤية ما إذا كانت هناك حجج تفضل سبلنا على غيرها، أو ما إذا كانت هذه السبل ذاتيةً صِرْفًا. ويعد القيام بهذا بشكل مناسب مثالًا آخر على الهندسة المفهومية.

ولأنه لا سبيل إلى معرفة مسبقة بالمطاف الذي سوف يأخذنا إليه التأمل، قد يكون خطرًا، وثمة دائمًا أفكار مخالفة له. كثيرون يقلقون، أو يُستنفرون، بسبب الأسئلة الفلسفية. بعضهم يخشى ألا تصمد أفكارهم كما يرغبون لها أن تصمد إذا شرعوا في التفكر فيها، في ما قد يرغب آخرون في التشبث «بسياسة الهوية»، أي مناصرة موروث بعينه، أو جماعة أو هوية قومية أو إثنية، تطلب منهم أن يديروا ظهورهم للغرباء المشككين في أنماط عيشهم. سوف يستخفون بالنقد، متحججين بأن قيمهم لا تقبل المقارنة بقيم الغرباء. لن يفهمهم إلا أخوتهم وأخواتهم ضمن الطائفة التي ينتمون إليها. وهكذا يرغب الناس في اللجوء إلى مجموعة من سبل التفكير التقليدية والمريحة والمتينة الرائجة في مجتمعهم، من دون أن يحفلوا كثيرًا ببنيتها، أو أصولها، أو حتى بالنقد الذي تستحق. التأمل يفتح

باب النقد، لكن سبل التفكير الرائجة في أي جماعة قد لا ترحب بالنقد. وعلى هذا النحو، تصبح الأيديولوجيات حلقات مغلقة، تستثار حين تواجه عقولًا مرتابة.

على مدى ألفين وخمسمئة عامٍ عادى التقليد الفلسفي هذا النوع من الرضا المريح. لقد أكد أن الحَياة التي لا تُمتحن ليست جديرة بالعيش، كما أكد قدرة التأمل العقلاني على تنقية العناصر الرديئة في ممارساتنا، والاستعاضة عنها بعناصر أفضل. فضلًا عن ذلك، ماهَى التقليد الفلسفي بين التأمل الذاتي النقدي والحرية، فنحن لا نستطيع السيطرة على المسارات التي نبتغي التحرك صوبها إلا إذا كان بمقدورنا إدراك أنفسنا بشكل مناسب، ولا نستطيع الشروع في التفكر في ما ينبغي علينا القيام به في موقفنا إلا إذا أدركناه على نحو منتظم وشامل. يقول ماركس إن أسلافه من الفلاسفة رغبوا في فهم العالم، في حين أن الأمر المهم هو تغييره، وهذه ملاحظة من أشهر الملاحظات السخيفة في كل العصور (تفندها ممارسة ماركس الفكرية نفسها). لقد كان يحسن به أن يضيف أنه ما كان لنا أن نعرف كثيرًا عن كيفية تغيير العالم إلى الأفضل لو لم يتسن لنا فهمه. يعترف روزنكرانتز (Rosencrantz) وغولدنسترن (Guildenstern) بالعجز عن عزف المزمار، لكنهما يرغبان في التلاعب بهاملت (Hamlet). حين نمثل من دون فهم، يكون العالم مهيأ لأن يردد مع هاملت: «بالله عليك! أتحسب أنه أيسر عليك أن تلعب بي من أن تلعب بمزمار»؟

هناك تيارات أكاديمية في عصرنا تناهض هذه الأفكار. ثمة أناس يضعون مفهوم الحقيقة أو الفكر أو التأمل المتجرّد موضع سؤال. في معظم الأحوال، تمارس هذه التيارات فلسفةً رديئة، غالبًا من دون معرفة أن هذا ما تقوم به: هندسة مفاهيم عاجزة عن رسم خطة، ناهيك بتصميم بنية. سوف نتطرق إلى ذلك في مواضع مختلفة من الكتاب، غير أنني أستطيع أن أعد الآن بأن هذا الكتاب يناصر التقليد الفلسفي دونما خجل ضد أي تشكيك حداثي أو بعد ـ حداثي في قيمة التأمل.

شعار غويا بأكمله يقول: «ملكة المُخيِّلة (Imagination) التي يتخلى عنها العقل تخلق وحوشًا مستحيلة: وحين يتّحد العقلُ بها، تصبح أمّ الفنون ومأتى عجائبها»، وهكذا يجب علينا أن نباشره.

الفصل الأول

المعرفة

ربما يكون من أشد الأفكار مدعاةً للإزعاج عند كثير منا، غالبًا في مرحلة مبكرة من الطفولة، فكرة أن العالم بأسره قد يكون مجرد أضغاث أحلام؛ أن مشاهد الحياة اليومية ومواضيعها العادية ليست سوى تخيلات. قد يكون الواقع الذي نعيش فيه واقعًا افتراضيًا، أنتجته أذهاننا، ولعله حُقن فيها من جهة كائن «آخر» شرير. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه الأفكار تروح وتغدو، فمعظمنا يتخلص منها. ولكن لماذا يعد سلوكنا حين نقوم بذلك صائبًا؟ كيف يتسنى لنا أن نعرف أن العالم كما نحسبه يماثل العالم كما هو؟ وكيف نشرع في التفكر في العلاقة بين المظهر والواقع: الأشياء كما نحسبها، في مقابل الأشياء كما هي؟

فَقْد العالم

في وسعنا أن نقول إن كل ذلك قد بدأ في 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1619.

في ذلك اليوم، في بلدة أولم (Ulm) الألمانية الجنوبية، عزل الرياضي والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 ـ 1650) نفسه في حجرة فيها مدفأة، واختبر رؤيةً أعقبتها أحلام، بينت له فيما حسب مهمته في الحياة: الكشف عن السبيل الوحيدة الصحيحة للعثور على المعرفة. يستدعي الطريق الصحيح تقويض كل ما سبق أن سلّم به، والبدء من الأسس.

وبطبيعة الحال، لم يبدأ كل ذلك في عام 1619، فديكارت لم يكن الأول. المشاكل التي أثارها لنفسه قديمة قدم الفكر البشري. إنها مشاكل النفس، وفنائها، ومعرفتها، وطبيعة العالم الذي تقطن فيه؛ مشاكل الواقع والوهم. هذه كلها مشاكل أثيرت في نصوص فلسفية أقدم عهدًا لا تزال بين أيدينا، نصوص **الفيدا** الهنديّة التي ترجع إلى عام 1500 ق. م. ومن بين أبناء الجيل الذي سبق ديكارت، هناك أيضًا مونتاني (Montaigne)، صاحب الشعار الذي سمى به أحد أبحاثة العظيمة: «ماذا أعرف؟» (Que sais-je?).

ثم إن ديكارت لم يخض في مشروعه بذهنية خالية تمامًا: فقد تعلم بشكل مكثف على أيدي معلّمين يسوعيين الفلسفات السائدة في عصره. غير أن الأحوال بحلول عهد ديكارت طفقت تتغير. لقد اكتشف عالم الفلك البولندي كوبرنيكوس النموذج الشمسي (الذي يقول بمركزية الشمس)، فيما كان غاليليو (Galileo) وآخرون يضعون أسس علم الطبيعة «الميكانيكي». وفق هذا التصور، الأشياء الوحيدة الموجودة في الفضاء مادية، مكونة من «ذرات»، ولا تسبب حركتَها إلا قوى ميكانيكية بمقدور العلم أن يكتشفها في نهاية المطاف. كلاهما مُني بعداوة حُماة الكاثوليكية المتشدّدة، أي محاكم التفتيش، لأن التصور العلمي الذي قالا به بدا لكثيرين تهديدًا لمنزلة البشر في الكون. إذا كان العلم يخبرنا بكل ما يوجد، فأي شيء يبقى من الروح البشرية، ومن الحرية البشرية، ومن علاقتنا بالله؟

كان ديكارت شخصية بارعة. لقد استحدث ترميزًا جبريًا قياسيًا؛ كما أن الإحداثيات الديكارتية التي تمكننا من تأمين معادلات جبرية للأشكال الهندسية، سمِّيت باسمه. وكان أيضًا واحدًا من قادة الثورة العلمية، فقد أنجز تقدمًا جوهريًّا ليس في الرياضيات فحسب، بل حتى في الفيزياء، خصوصًا علم البصريات. غير أنه كان أيضًا كاثوليكيًّا تقيًّا. وقد اعتبر إثبات كيف أن العالم العلمي المتكشف والشاسع والبارد وغير الإنساني والميكانيكي، يظل يسمح بوجود إله وحرية وروح بشرية، مهمة عظيمة.

من هنا تأتى عمله الذي كرس له حياته، والذي تتوج في كتاب **التأملات** الذي صدر في عام 1641، و«الذي ضم إثبات وجود الله وتمايز النفس البشرية من الجسم»، حسبما يقر عنوان الكتاب الفرعي. غير أن غاية النص الخفية تتعين في إنقاذ رؤية العالم الحديث من تهمة الإلحاد والمادية. يجب أن يكون العالم العلمي أقل تهديدًا مما خشي كثيرون، أن يكون آمنًا للكائنات البشرية. وسبيل جعله آمنًا هي التأمل في أسس المعرفة. هذا ما يجعلنا نبدأ بديكارت، فهو أول فيلسوف عظيم يناضل مع مضامين رؤية العالم العلمية الحديثة. البدء بفلاسفة العصور الوسطى أو فلاسفة اليونان غالبًا ما يعني البدء من مواضع قصيَّة بالنسبة إلى ما انتهينا إليه الآن، ما يجعل تقمص شخصياتهم عبئًا ثقيلًا. نسبيًّا، ديكارت واحد منا، أو هكذا نأمُل.

ثمة خطر ينشأ من إعادة صياغة مذهب الفيلسوف، خصوصًا حين يكون فيلسوفًا محكمًا كديكارت. سوف أعرض بعض المحاور الرئيسة

في **التأملات**، على طريقة البرامج الرياضية التي تكتفي بعرض «المشاهد الرئيسة». وعلى الرغم من أنه من شأن ألفة أكثر حميمية بسياقه التاريخيّ أن تكشف عن محاور أخرى، فإن المشاهد الرئيسة تكفي لتوضيح معظم المسائل المركزية في الفلسفة التي تشكلت من بعده.

الشيطان الماكر

توجد ستة **تأملات**. في أولها، يعرض ديكارت «منهج الشك»، حيث يعقد العزم على أنه إذا كان عليه إثبات أي شيء «مستقر ومن المرجح أن يدوم» في العلم، فعليه تقويض كل آرائه العادية، والبدء من الأسس.

ذلك أنه اكتشف أن حواسه نفسها تخدعه، «ومن الحكمة ألا نثق تمامًا في من خدعنا ولو مرة واحدة»[1]. غير أنه يوجه إلى نفسه اعتراضًا مُفاده أن المجانين وحدهم الذين ينكرون شواهد حواسهم البيّنة («فهم يقولون إنهم يرتدون ملابس بنفسجية بينما هم عراة، أو أن أيديهم صنعت من فخار، أو أنهم مخلوقون من يقطين أو زجاج»؛ يبدو أن المجانين كانوا يرتدون ملابس مزركشة في القرن السابع عشر).

في الردّ على هذا، يذكّرنا ديكارت بالأحلام، حيث يتسنى لنا أن نمثّل الأشياء لأنفسنا على النحو المقنع الذي تقوم به حواسنا الآن، على الرغم من أنها لا ترتبط إطلاقًا بالواقع.

---

(1) René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Cottingham (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), p. 12.

لكن الأحلام، في ما يعترض ديكارت على نفسه، تظل تشبه الرسوم. يستطيع الرسام أن يعيد ترتيب المشاهد، غير أنه يصور في النهاية أشياء يستمدها من الأشياء «الواقعية»، وإن كانت مجرد ألوان واقعية. قياسًا على ذلك، في ما يقول ديكارت، حتى لو كانت الأشياء المألوفة (عيوننا، وأيدينا، وما في حكمها) خيالية، يلزم أن تتوقف على أشياء واقعية بسيطة وأكثر كلية.

ولكن أي الأشياء؟ يعتقد ديكارت أنه «ليس هناك اعتقاد من اعتقاداتي السابقة لا يستطيع إثارة الشكوك حوله بطريقة مناسبة». في هذه المرحلة:

«سوف أفترض إذًا أن ليس الله الذي هو قمة الخيريّة ومصدر الحقيقة، بل إنّ شيطانًا ماكرًا ذا قدرة ودهاء فائقين هو مَن وظف كل طاقاته في خداعي. سوف أحسب أن السماء، والهواء، والأرض، والألوان، والأشكال، والأصوات، وكل الأشياء الخارجية مجرد أضغاث أحلام تدبَّرَها [هذا الشيطان] كي يوقع أحكامي في شرك»[2].

هذا هو الشيطان الماكر. حين يثار هذا الإمكان المرعب، لا يبقى له دفاع سوى التصميم على حماية نفسه ضد الاعتقاد في أي حكم باطل. إنه يلاحظ أن القيام بهذا صعب، وأن «نوعًا من الكسل» سوف ينكص به إلى الحياة العادية، غير أنه لا سبيل أمامه على المستوى الذهني سوى النضال في «عتمة المشاكل المحتمة» التي أثارها لنفسه. وهنا ينتهي **التأمل الأول**.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

أنا أفكر، إذًا أنا موجود

يبدأ التأمل الثاني بديكارت وقد غمرته الشكوك. إنه يفترض جدلًا أنه «لا حواس ولا جسد لدي». ولكن:

«ألا يلزم أيضًا أني لست موجودًا؟ كلا: إذا أقنعت نفسي بشيء، فلا ريب أنني موجود. غير أن هناك خادعًا ذا قوة ودهاء فائقين يعمد باستمرار إلى خداعي. في هذه الحالة سوف أكون أيضًا موجودًا بلا شك، إذا كان يخدعني؛ وليخدعني قدر ما يستطيع، لن يجعلني لاشيئًا طالما أحسب أنني شيء. وهكذا بعد أن نعتبر كل شيء بشكل شامل، يلزمني أن أستنتج في النهاية أن القضية، أنا كائن، أنا موجود، صادقة بالضرورة إذا ما عُرضت من جهتي أو أُدركت في عقلي»[3].

هذا هو Cogito, Ergo Sum الشهير: «أنا أفكر إذًا أنا موجود».

بعد أن أنقذ ديكارت نفسه من بحار الارتياب الجارفة، يسأل نفسه عن ماهية هذه النفس. في حين أنه حسب سابقًا أنه عرف ماهية جسده، وتفكّر في نفسه عبر التأمل في جسده، فإنه يُرغم الآن على ملاحظة أن معرفته بنفسه ليست مؤسسةً على معرفة بوجوده المتجسد. وبوجه خاص، فإنه سوف يواجه مشاكل حين يحاول **تخيل** ذلك. التخيل يعني تأمل شكل شيء مادي أو صورته (جسم، أو شيء ممتد في الفضاء). غير أننا لا نعرف في هذه المرحلة أي شيء عن الأشياء المادية. ولذا، فإن «تخيل» النفس عبر

(3) المصدر نفسه، ص 16.

تخيل كائن مادي ثقيل، رفيع أو بدين، طويل أو قصير، من القبيل الذي أرى في المرآة، ليس مناسبًا.

ما أساس هذه المعرفة بالنفس إذًا؟

«التفكير؟ أخيرًا اكتشفته ـ الفكر؛ هذا وحده الذي لا سبيل لفصله عني. أنا كائن، أنا موجود ـ هذا مؤكد. ولكن إلى متى؟ ما دمتُ أفكر. ذلك أنني قد أتوقف تمامًا عن الوجود بمجرد أن أتوقف عن التفكير... أنا إذًا، بالمعنى الدقيق، مجرد شيء يفكر»[4].

يتخذ البحث الآن مسارًا مختلفًا إلى حد. يعترف ديكارت أن مفهوم المرء لنفسه بوصفه شيئًا متجسدًا، يعيش في عالم مكاني ممتد من الأشياء المادية، سوف يعود إليه على نحو يكاد لا يقاوم. وإنه يدرك أن «الأنا» التي يبقى معها جد ضئيلة: «هذه الأنا المحيرة التي لا يمكن تصورها حتى بالخيال». لذا «فلنعتبر الأشياء التي يعتقد الناس عادة أنهم يفهمونها بالشكل الأكثر تميزًا، أي الأشياء التي نلمس ونرى». هكذا يعتبر كرة من الشمع. إن لها طعمًا ورائحة، ولونًا وشكلًا وحجمًا «كلها واضحة للعيان». إذا حككتها تحدث صوتًا. غير أنه يضعها الآن في النار، وينظر:

«تزول بقية طعمها، تذهب الرائحة، يتغير اللون، يضيع الشكل، ويزيد الحجم؛ إن [الشمع] يصبح سائلًا حارًا؛ تكاد لا تستطيع لمسه، وإذا خبطته، لا يعود يحدث صوتًا. ولكن هل يبقى الشمع؟ يجب أن نسلم أنه يبقى؛ لا أحد ينكر ذلك؛ لا أحد يعتقد خلاف ذلك. إذًا ما الذي أفهم في

(4) المصدر نفسه، ص 18.

الشمع بمثل هذا التميز؟ بيّن أنه ليس أيًا من الملامح التي وصلت إليها عبر الحواس؛ ذلك أن كل ما وقع تحت الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع تغير، فيما بقي الشمع»[5].

يوضح ديكارت نتيجة هذا المثال على أنها تثبت أن هناك إدراكًا للشمع يشكل «تدقيقًا ذهنيًا صِرْفًا»، يمكن أن يصبح «واضحًا ومتميزًا» وفقًا على درجة حرصه في التركيز على ما يتكون منه الشمع. وهكذا يخلص في نهاية التأمل الثاني إلى الآتي:

«أعرف الآن أنه حتى الأجسام لا تُدرك حقيقة بالحواس أو ملكة المُخيِّلة، بل بالعقل وحده، وأن هذا الإدراك لا يُستقى من كونها لُمست أو شوهدت، بل من كونها فُهمت؛ ووفق هذا أعرف بوضوح أنني أستطيع أن أحصل على إدراك أيسر وأكثر بداهة لفكري من أي شيء آخر»[6].

حوافز وأسئلة

كيف لنا أن نقرأ نصًا فلسفيًا كهذا؟ إننا نبدأ برؤية ديكارت يحاول العثور على دوافع تبرر نهجه في الشك المتطرف (الذي يُعرف أيضًا بالشك الديكارتي، أو «المغالي» على حد تعبيره، أي الشك المسرف أو المبالغ فيه). ولكن هل يعد هذا الدافع مرضيًا؟ ما الذي يفكر فيه بالضبط؟ ربما يكون الآتي:

---

(5) المصدر نفسه، ص 20.

(6) المصدر نفسه، ص 22.

أحيانًا تخدعنا الحواس. لذا، وفق كل ما نعلم، فإنها تخدعنا دومًا.

غير أن هذه حجة رديئة، أغلوطة. قارنها بالحجة الآتية:

أحيانًا تخطئ الصحف؛ ولهذا، وفق كل ما نعلم، فإنها تخطئ دومًا.

نقطة بدء الحجة أو المقدمة صحيحة، لكن النتيجة تبدو غير مرجحة، بل إن هناك أمثلة على هذه الحجة مقدماتها صادقة، لكنه يستحيل صدق نتيجتها:

أحيانًا تكون الأوراق المالية مزيفة. إذًا، وفق كل ما نعلم، كل الأوراق المالية مزيفة.

النتيجة هنا مستحيلة، لأن فكرة التزييف نفسها تفترض أوراقًا ونقودًا سليمة. المزيف عالة على الصحيح، فالمزيفون يحتاجون إلى أوراق وعمليات نقدية أصيلة ينسخون منها.

تكون الحجة **صحيحةً إذا لم يكن هناك من سبيل، أي لا سبيل ممكنة،** لأن تكون المقدمات، أو نقاط البدء، صادقةً من دون أن تكون النتيجة صادقة (سوف نتقصى هذا بمزيد من التفصيل في الفصل السادس). الحجة **سليمة** إذا كانت صحيحة ومقدماتها صادقة، وفي هذه الحالة تكون النتيجة صادقة أيضًا. يستبين أن الحجة سالفة الذكر غير صحيحة، لأنها ليست أفضل من المثالين الآخرين اللذين نقلانا من الصدق إلى الكذب. غير أن هذا يشي بدوره بأننا لا نحسن صنعًا حين نؤول ديكارت على أنه يقدم لنا مثل هذا العرض البائس. لنا أن نؤوله على أنه يفكر في شيء

مختلف، من المؤسف أنه لا يفصح عنه. يسمى هذا بالبحث عن **مقدمة مضمرة**، وهي شيء نحتاجه لدعم الحجة، ربما افترضه صاحبُها، لكنه لم يفصح عنه صراحة. عوضًا عن ذلك، لنا أن **نعيد تأويل** فكرة ديكارت على أنه ينشد نتيجة أضعف. وبطبيعة الحال لنا أن نقوم بالاثنين معًا. قد تكون الحجة كالآتي:

أحيانًا تخدعنا الحواس، لكننا لا نستطيع أن نميز الحالات التي تخدعنا فيها من تلك التي لا تخدعنا فيها. ولذا، وفق ما نعرف، يمكن لأي خبرة حسية مخصوصة أن تكون خادعة لنا.

تبدو هذه أقرب إلى الصدق. إذا حاولنا استخدامها مع «البنكنوت» والأوراق المزيفة، سوف نجد أن النتيجة تبدو لازمة. غير أن النتيجة هنا تتعلق بأي خبرة **مخصوصة**. إنها لم تعد نتيجة تقر أن كل خبرتنا (بوصفنا كتلة واحدة) قد تكون خادعة لنا. إنه الفرق بين «وفق كل ما نعلم، أي ورقة بنكنوت بعينها قد تكون مزيفة» و«وفق كل ما نعلم، كل أوراق البنكنوت مزيفة». قد تصدق الأولى على الرغم من كذب الثانية.

مع ذلك، ربما في هذه المرحلة من **التأملات**، النتيجة الأضعف هي مبلغ ما يحتاجه ديكارت. غير أننا نستطيع أيضًا أن نلفت انتباهنا للمقدمة الثانية في هذه الحجة المشذبة. هل هذه مقدمة صادقة؟ هل صحيح أننا لا نستطيع أن نميز مناسبات الخطأ، أشياء من قبيل الأوهام والخداع وسوء تأويل ما نرى، من غيرها من المناسبات؟ كي نتقصى هذا، نحتاج إلى طرح

تمييز. قد يكون صحيحًا أننا لا نستطيع اكتشاف مناسبات التوهم والخطأ من **الوهلة الأولى**. هذا ما يجعلها أوهامًا. ولكن هل صحيح أننا لا نستطيع ذلك حتى إذا توافر لنا **وقت كاف**؟ على العكس من ذلك، يبدو أننا نستطيع: بمقدورنا أن نتعلم مثلًا عدم الثقة في صور الماء الوامض في الصحراء ونعتبرها أوهامًا مضللةً أو سرابًا، حيلًا ضوئية. أسوأ من هذا، حقيقة أننا نستطيع اكتشاف مناسبات الخداع أمر **تفترضه** حجة ديكارت نفسها. لماذا؟ لأن ديكارت يعرض مقدمته الأولى بوصفها نقطة بدء، أي حقيقةً نعرفها. غير أننا لا **نعرف** أن الحواس تخدعنا أحيانًا إلا لأن المزيد من التقصي، باستخدام الحواس نفسها، **يثبت** أنها خدعتنا. إننا نكتشف مثلًا أن لمحة خاطفة للماء الوامض جعلتنا نحسب أن هناك ماء. غير أننا نكتشف الخطأ بالاقتراب، وإنعام النظر، وإذا احتاج الأمر، فقد نوظف حاسة اللمس أو السمع. وعلى نحو مشابه، فإننا لا نعرف مثلًا أن رأيًا متعجلًا حول حجم الشمس خاطئ، إلا لأن المزيد من الملاحظات الدقيقة يبين أن حجم الشمس في حقيقة الأمر أضعاف حجم الأرض. ولهذا، فإن المقدمة الثانية لا تبدو صحيحةً إلا بمعنى «أننا لا نستطيع أن نميز من **الوهلة الأولى** ما إذا كانت حواسنا تخدعنا»، بينما تشترط شكوك ديكارت الكبرى «أننا لا نستطيع أن نميز، **حال توافر وقت كاف وبعد إبداء حرص كاف**، ما إذا كانت حواسنا تخدعنا». غير أن هذه الجملة الأخيرة لا تبدو صحيحة. لنا أن نقول إن الحواس «قادرة على إصلاح أمرها»: المزيد من الخبرة الحسية يوضح لنا ما إذا كانت خبرة حسية بعينها جعلتنا نرتكب خطأً ما.

لعل توقع ديكارت هذا النوع من النقد هو ما جعله يناقش موضوع الحلم. «داخل» الحلم نختبر خبرات تشبه خبرات العيش العادي، على الرغم من أنه لا شيء واقعيًا يناظر الحلم. هل مؤدى فكرة ديكارت هنا أن مجمل خبرتنا قد يكون حلمًا؟ إذا كان كذلك، فلنا أن نستخدم مجددًا تمييزًا مماثلًا للتمييز السابق: قد لا نستطيع أن نعرف مباشرة أو «من الوهلة الأولى» ما إذا كنا نحلم، غير أننا في ما يبدو لا نواجه، باستخدام الذاكرة، مشكلةً في التمييز بين أحلامنا السابقة ومباشرتنا السابقة للواقع.

مع ذلك، تظل هناك صعوبة تواجه فكرة أن كل الخبرة قد تكون حلمًا. فكيف نتحقق مما إذا كان هذا صحيحًا؟ أحيانًا «يقرص المرء نفسه» كي يتأكد من أنه لا يحلم. ولكن هل هذا حقًّا اختبار جيد؟ ألا يمكن لنا أن نحلم أن القرصة تؤذينا؟ الحال أننا قد نحاول أثناء الحلم اكتشاف ما إذا كان حلمًا. ولكن حتى لو تسنى لنا العثور على حيلة ماكرة تحدد ما إذا كان حلمًا، أليس بالإمكان أن نحلم أننا قمنا بهذه الحيلة، أو أن نحلم بأنها بينت لنا أننا لا نحلم؟

قد نقول إن حوادث الحياة اليومية تعرض سعةً وتساوقًا تامَّيْن لا نجدهما في الأحلام. الأحلام متقلبة ومتقطعة، يكاد يعوزها الإيقاع أو المبررات. في المقابل، الخبرة شاسعة ومهيبة. إنها تسير بسبل منتظمة، أو إننا في الأقل نحسب أنها كذلك. غير أن ديكارت سوف ينشغل آنذاك إذا كانت هذه السعة وذلك التساوق خادعين. هذا ما قاده إلى الشيطان الماكر، أحد أشهر التجارب الذهنية في تاريخ الفلسفة. إنها تجربة ذهنية صممت

للفت انتباهنا إلى فكرة أن كل الخبرة، من حيث الصحة، قد تشبه الأحلام: منفصلة تمامًا عن الواقع.

من المهم أن نركز بدايةً على أمرين. **أولًا**، إن ديكارت يعي تمامًا أننا بوصفنا كائنات بشرية فاعلة وحية لا نشغل أنفسنا حقيقةً بمثل هذا الإمكان الغريب. الواقع أننا لا نستطيع ذلك: فكما أشار كثير من الفلاسفة، يستحيل على المستوى النفسي الاستمرار في الشك في العالم الخارجي خارج حدود الدراسة، لكن هذا أمر لا يهم. الشك جدير بالانشغال بسبب المهمة التي يخوض فيها ديكارت، مهمة العثور على أسس المعرفة، ضمان أن اعتقاداته تنهض على أسس صحيحة. إن بحث ديكارت يصدر عن دواعٍ فكرية صِرْف. **ثانيًا**، إن ديكارت لا يطلب منك أن **تعتقد** في إمكان الشيطان الماكر، بل يطلب فحسب أن تعتبر هذا الإمكان، من أجل فهم كيفية التخلص منه، بمعنى أنه يرى (محقًّا، بالتوكيد) أنه ما لم نتخلص من هذا الإمكان، يظل تحدي الارتيابية باقيًا: إمكان أننا لا نحوز معرفة، أن كل اعتقاداتنا واهمة تمامًا.

نستطيع أن نقدر قيمة التجربة الذهنية بتذكير أنفسنا إلى أي حد يمكن لواقع افتراضي أن يكون «واقعيًّا». في ما يلي تنويعة معاصرة من هذه التجربة. تخيل أن تقدمًا أحرزه العلم يمكّن عالِمًا مجنونًا من استئصال دماغك، وحفظه في راقود من الكيماويات تُبقي على وظائفه العادية[7].

(7) تُعزى هذه التجربة الذهنية إلى: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Philosophical Papers (Cambridge); 3 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), chap. 1.

تخيل أنه بمقدور العالِم حقن مدخلات في قنوات المعلومات العادية في دماغك (العصب البصري، أعصاب نقل أحاسيس السمع واللمس والتذوق). ولأن نواياه حسنة، فإنّه يحقن معلومات كما لو أن الدماغ يقطن جسدًا عاديًا ويعيش حياة عادية: يأكل، أو يلعب الغولف، أو يشاهد التلفزيون. ستكون هناك تغذية إرجاعية، بحيث إذا قمت مثلًا «بمُدخل» يكافئ رفع يدك، فسوف تحصل على «تغذية إرجاعية» كما لو أنك رفعتها. لقد وضعك العالِم في واقع افتراضي، ولذا، فإن يدك الافتراضية ترتفع. يبدو أنه لا سبيل لديك إلى معرفة أن هذا قد حدث، إذ سوف يبدو كما لو أن حياتك العادية مستمرة.

لا تشمل صيغة ديكارت من هذه التجربة الذهنية أدمغة وراقودًا. في الواقع إذا فكرت في الأمر، فسوف تكتشف أنه لا يحتاج إليها. إن اعتقاداتنا بالدماغ ودوره في إثارة خبرة واعية هي عبارة عن اعتقادات بالسبل التي يسير بها العالم، ولذا قد تكون هي نفسها نتيجة مدخلات الشيطان الماكر! لعل الشيطان الماكر لا يحتاج إلى أن يلوّث يديه براقود. إنه يدخل فحسب خبرات بالطرائق المناسبة لواقع حقيقي. الأدمغة والأعصاب نفسها تنتمي إلى واقع افتراضي.

لا تستشهد هذه التجربة بأوهام حسية حقيقية أو أحلام حقيقية. إنها ببساطة تضع الخبرة برمتها قبالة واقع مختلف يمكن أن يكون مقلقًا. لاحظ أيضًا أنه لا يتضح أنه من المفيد الجدل ضد فرض الشيطان الماكر عبر الاستشهاد بسعة خبرة الحياة اليومية وتساوقها. ذلك أننا لا نعرف

أي مبرر يحول دون إدخال الشيطان كيفما يشاء خبرةً لا تقل ترابطًا، بأي سعة يشاء.

كيف يتسنى لنا إذًا استبعاد فرضية الشيطان الماكر؟ ما إن يثار هذا الفرض، حتى يبدو أنه لا حول لنا إزاءه ولا قوة.

مع ذلك، في بحار الشك، تمامًا حين تبلغ الأشياء أوج تعقدها، يعثر ديكارت على صخرة يحطّ عليها. «أنا أفكر، إذًا أنا موجود». (ترجمة أفضل: «أنا بصدد التفكير، إذًا أنا موجود». ومقدمة ديكارت ليست «أنا أفكر» بالمعنى الشبيه بـ «أنا أتزلج» التي قد تصدق حتى لو لم أكن في حال تزلج، بل يُفترض أن تناظر «أنا في حال تزلج»).

حتى لو كان ما أختبرُ مجرد واقع افتراضي، أظل أنا الذي اختبر ما أختبر! أكثر من ذلك، يبدو أنني أعرف أنني أنا من يختبر هذه الخبرات والأفكار (عند ديكارت، يشتمل «التفكير» على «الاختبار»).

لماذا يصمد هذا اليقين؟ تدبّر الأمر من منظور الشيطان. إن غايته خداعي في كل شيء. غير أنه يستحيل عليه أن يخدعني، بحيث أعتقد أنني موجودٌ ما لم أكن موجودًا أصلًا. يستحيل عليه أن يجعل الأمرين التاليين صحيحين:

أعتقد أنني موجود.

أخطئ بخصوص وجودي.

ذلك أنه إذا صح الأمر الأول، لزم وجودي عن فعل تفكيري. ولهذا لا بد أنني محق بخصوص وجودي. طالما كنت أعتقد ذلك (بل حتى إذا كنت أحسب أنني أعتقد ذلك)، فأنا موجود.

بمقدوري أن أظن أنني في حال تزلج، من دون أن أكون كذلك، فقد أكون أحلم أنني في حال تزلج أو يضللني الشيطان، بحيث أحسب أنني في حال تزلج. غير أنني لا أستطيع أن أفكر أنني في حال تفكير ما لم أكن في حال تفكير. ذلك أنه في هذه الحالة، وفي هذه الحالة وحدها، مجرد حقيقة أنني أفكر بأنني في حال تفكير تضمن أنني في حال تفكير. إنها نفسها مثال على التفكير.

«الأنا» المراوغة

خارج سياق الشك، «الأنا» التي تفكر هي **شخصٌ** يمكن وصفه بمختلف السبل. في حالتي، «أنا» أستاذ فلسفة في منتصف العمر، ذو شخصية وتاريخ وعلاقات اجتماعية وأسرة بعينها. غير أنه في سياق الشك، كل هذا يتلاشى، بوصفه جزءًا من الواقع الافتراضي. فما هذه «الأنا» التي تبقى؟ يبدو أنها جد ضحلة، مجرد ذات فكرية محض، قد لا تحوز حتى على جسد. ومن شأن هذا أن يحيلنا على النقلة التالية.

قد تحاول النفاذ في فكرك، للإمساك بـ «أنت» الحقيقي. ولكن حين تتذكر أن «الأنت» (أو «الأنا» من منظورك) منفصلة هنا عن علامات الهُوية العادية (موضعك في المكان، علاقاتك الاجتماعية،

تاريخك)، سوف يبدو أنه ليس هناك ما يمكن الإمساك به. تستطيع أن تعي خبراتك الخاصة، غير أنه يستحيل عليك، في ما يبدو، أن تعي «الأنا» التي تشكل الذات التي تختبر. وتستطيع تخيل النفس، وأن ترسم صورةً لها، غير أن المُخيِّلة، كما يلحظ ديكارت، تحسن رسم صور الأشياء ذات الأشكال والأحجام، الأشياء التي يمكن العثور عليها في المكان «الأشياء الممتدة». النفس التي تظل كحجر ملقى في بحار الشك ليست شيئًا ممتدًا. ذلك أننا نستطيع أن نكون واثقين منها حتى لو بقينا غير واثقين في الأشياء الممتدة، لأننا نحمل محمل الجد إمكان الشيطان الماكر.

يمكن إعادة تشكيل مُفاد هذه الحجة، بحيث نعرض فكرة ديكارت على النحو الآتي:

لا أستطيع أن أشك في أنني موجود، لكنني أستطيع الشك في وجود الأشياء الممتدة في الفضاء «الأجسام». إذًا، أنا لست جسمًا.

باختصار، وجود النفوس يقينيّ، والأجسام موضع شك، ولذا، فإن النفس متميزةٌ من الجسد. إذا كانت هذه حجة ديكارت، فإنها وجيهة في ظاهرها، غير أنه بالمقدور إثبات فسادها. إذ لك أن تفحص الحجة المناظرة التالية:

لا أستطيع أن أشك في أنني موجود في هذه الحجرة. أستطيع الشك في أن الشخص الذي سوف يسمع أنباء سيئة غدًا موجود في هذه الحجرة. إذًا لست الشخص الذي سوف يسمع أنباء سيئة غدًا.

هذا برهان حسن ذو نتيجة مرحب بها! غالبًا ما تسمى هذه الأغلوطة «أغلوطة الرجل المقنَّع»: أعرف من يكون أبي؛ لا أعرف من يكون هذا الرجل المقنّع؛ لذا، فإن أبي ليس هو الرجل المقنّع.

أنا شخصيًّا أشك في ما إذا كان ديكارت يقع في هذه الأغلوطة، في الأقل في هذا التأمل. في هذه المرحلة ديكارت أكثر انشغالًا بطريقة معرفتنا أي شيء بخصوص الأنفس والأجساد؛ إنه ليس معنيًّا بإثبات أنهما متمايزان، بقدر ما هو معني بإثبات أن معرفة النفس لا ترتهن لمعرفة الأجساد. ذلك أنه بالإمكان التيقن من أحدهما دون الآخر. ومع ذلك، يظل السؤال قائمًا: ما الذي أصبحنا نعرفه حقيقةً عن النفس؟

في القرن اللاحق، لاحظ الفيلسوف الألماني غيورغ كرستوف لشتنبرغ (Georg Christoph Lichtenberg) (1742 ـ 1799) أنه «يجب علينا أن نقول «إنها تفكر» تمامًا كما نقول «إنها ترعد». إننا نخطئ حتى حين نقول cogito إذا ترجمناها «أنا أفكر»». (كان لشتنبرغ يفضل الشذرات البليغة، وقد أثر بشكل مهم في شخصية لاحقة، فريدريك نيتشه (1844 – 1900).

مُفاد الفكرة أن الإشارة الظاهرة لـ «أنا» بوصفها «شيئًا» أو جوهرًا أو موضوعًا للفكر [قد تكون] هي نفسها وهمًا. ليس هناك «شيء» يرعد، لأنه بمقدورنا أن نقول إن الرعد يتواصل. وعلى نحو مماثل يقترح لشتنبرغ[8]، في سياق الشك في أقل تقدير، أنه ليس من حق ديكارت أن يقول إن

(8) اقتبس قول لشتنبرغ من: Joseph Peter Stern, Lichtenberg: *A Doctrine of Scattered Occasions* (Bloomington: Indiana University Press, 1959), p. 270.

«الأنا» هي التي تفكر. كل ما له أن يزعمه على وجه الدقة هو تواصل عملية تفكير.

يبدو هذا زعمًا غريبًا. ذلك أنه يستحيل أن يكون هناك تفكير من دون شخص يقوم به. يستحيل وجود أفكار سابحة في الغرفة في انتظار من يمسك بها، تمامًا كما يستحيل أن تكون هناك طعجات سابحة تنتظر أن تعلق في سطح تطعجه. سوف نعود إلى هذا في الفصل الرابع. ولكن لماذا يعد لشتنبرغ محقًّا؟ إذا كان ديكارت لا يستطيع مواجهة النفس التي تقوم بالتفكير، ولا يستطيع اختبارها، ولا تخيلها، فما الذي يعطيه الحق في التيقن من وجودها؟ بل ما الذي يعنيه من القول بوجودها؟

بطريقة بارعة يضع ديكارت هذا المشكل جانبًا، عبر إثارة صعوبة مُناظِرة حول «الأشياء التي يعتقد الناس عادةً أنَّهم يفهمونها بطريقة أكثر تميزًا»؛ الأجسام العادية، أو الأشياء التي نقابلها في الفضاء. لقد كان هذا مراده من مثال كرة الشمع. إليك إعادة صياغة ممكنة للحجة:

في وقت مخصوص تخبرني حواسي عن شكل قطعة الشمع ولونها وصلابتها وطعمها. غير أنها في وقت آخر تخبرني عن شكل، ... مختلف للشمع. حواسي لا تريني سوى هذه الخصائص المختلفة (التي نسميها «الخواص الحسية» لأن حواسنا تستقبلها). مع ذلك فإنني أصدر حكم تَماهٍ: إنها قطعة الشمع نفسها في الحالين. لذا من طبيعة قطعة الشمع أن يكون بمقدورها احتياز خصائص حسية مختلفة في أوقات مختلفة. ووفق هذا، لفهم ماهية الشمع، ينبغي عليّ أن أستخدم ذهني لا حواسي.

إذا كانت هذه إعادة صياغة جيدة، يجب أن ندرك أن ديكارت لا ينكر أنني أعرف بحواسي أن الشمع موجود أصلًا (بافتراض أننا تخلصنا من الشيطان الماكر واستعدنا ثقتنا في حواسنا). في الواقع إنه يستطرد مضيفًا ذلك، فهو بالأحرى يقترح أن الحواس تشبه **الرسائل** التي تبلّغ معلومات تحتاج إلى **تأويل**. والتأويل الذي هو هنا مسألة تعرُّف الموضوع الواحد ضمن المظاهر المتعاقبة، إنْ هو إلا عمل الذهن. إنه مسألة تطبيق مبادئ تصنيف أو مقولات بمقدورنا أن نتقصى أهليتها.

كل ما نستطيع فهمه من الشمع إذًا أنه «شيء» يمكن أن يختص بخصائص مادية مختلفة، كالشكل والحجم واللون والطعم. ومن النفس، «الأنا»، لا نفهم سوى «شيء» مراوغ بالقدر نفسه يختبر في أوقات مختلفة أفكارًا مختلفة. لكن هذا يعني أنه ربما يجب ألا نعتبر النفس غامضةً بشكل خاص، مقارنة بأشياء الحياة اليومية مثل كرة الشمع. ربما لا تكون الأنفس أصعب على الفهم من الأجسام، وإننا لا نعتقد خلاف ذلك إلا بسبب نوع من المحاباة. سوف نعود إلى الشمع في الفصل السابع.

الأفكار الواضحة والمتميزة

يستحق **التأملان** الأولان أن يوصفا بأنهما نصان فلسفيان كلاسيكيان. إنهما يجمعان بين العمق والخيال والإحكام بدرجة يندر أن نجد نظيرًا لها. هذا ما يجعل المرء يتابع بنفَس محبوس، في انتظار أن تتكشف القصة. ها هو ديكارت يحط على صخرته الصغيرة الوحيدة، محاطًا ببحار الشك. غير أنه حرم نفسه من أي سبيل إلى مغادرتها. يظل ممكنًا أن الحياة مجرد حلم.

باستخدام تشبيه الأسس، نقول إن ديكارت حصل على حجر الأساس، ولكن لا مواد بناء لديه [يشيد بها أي شيء]. ذلك أن المعايير التي وضعها بنفسه، المعرفة «المحصنة من الشيطان»، تبدو كأنها تحول دون استخدام حتى «البدهيات» أو سبل الاستدلال الطبيعية على نحو يمكنه من أن يجادل بأنه يعرف أكثر من الكوجيتو. ليست هناك صعوبة في أن يخدعنا الشيطان، بحيث نستمع إلى استدلالات مضللة. الحال أن استدلالاتنا أكثر نزوعًا إلى الخطأ من حواسنا.

اللافت أنه لا يرى الأمر على هذا النحو. إنه يتأمل في الكوجيتو ويسأل عما يجعله يقينيًا بشكل خاص. إنه يقنع نفسه بأنه كان يقينيًّا لأن لديه بوجه خاص إدراكًا شفافًا «واضحًا ومتميزًا» لحقيقته. ثمة إجماع على أن ديكارت، عالم الرياضيات، كان يتأسى بنموذج رياضي للوضوح. هب أنك تفكر في دائرة. تخيل قطرًا، وارسم وترين من طرفي القطر إلى نقطة واحدة على المحيط. سوف يتلاقى الوتران في زاوية قائمة. ارسم غيرهما، وسوف تجد أنهما يتلاقيان أيضًا. قد ينشأ لديك إحساس غامض بوجوب وجود سبب لذلك. ولكن افترض أنك حاولت العثور على برهان (برسم مستقيم من مركز الدائرة إلى رأس المثلث، وحل مسألة المثلثين الناتجين). آنذاك سوف ترى أنه لزام أن تكون المُبرهَنة صحيحة. قد يأتي هذا إليك في «لمحة»: يقينًا ساطعًا، أو تبصّرًا في هذه الحقيقة الهندسية بالذات. هذا مجرد مثال هندسي عشوائي على إجراء يجعلك «ترى» شيئًا لم تكن تفهمه إلا بشكل غامض. ماذا لو استطعنا أن نرى بقية الواقع، والذهن، والجسم،

والله، والحرية، والحياة البشرية، بالقدر نفسه من الوضوح والفهم! حسن، ثمة مثال فلسفي يقرّ بأننا نستطيع ذلك. هذا هو مثال **العقلانية**: قدرةُ العقلِ المحض التي لا تلقى مساعدة من أي شيء آخر. بمقدور نصير العقلانية أن يرى من على كرسيه أنه يجب أن تكون الأشياء على نحو بعينه، وأنه يستحيل عليها أن تكون على أي نحو آخر، تمامًا كما هو حال الزاوية في شبه الدائرة. المعرفة التي تُستحصل عبر هذا النوع من الإبصار العقلي معرفة «قبلية»: فقد نرى مباشرةً أنها صادقة، من دون أي خبرة بما يكون عليه العالم.

حجة العلامة التجارية

بالثقة في الوضوح والتميّز، يعرض ديكارت الاستدلال الآتي. حين نظر في «نفسه»، وهي كل ما لديه في هذه المرحلة، اكتشف أن لديه فكرة عن الكمال. بعد ذلك بيّن أن مثل هذه الفكرة يستدعي سببًا. غير أنه محتم على الشيء الذي يسببها أن يحوز «واقعية» لا تقل قدرًا عن واقعية الفكرة نفسها، وهذا يشمل الكمال. يستلزم هذا أن السبب الكامل، أي الإله، وحده الكافي. ولهذا، فإن الله موجود، وقد ترك في عقولنا فكرة الكمال علامةً فطرية على صنعه، تمامًا كما يترك الحرفي علامته التجارية على عمله.

حين اكتشف ديكارت الله، ما لبثت بحار الشك أن انحسرت. ذلك أن الله لن يخدعنا لأنه كامل. بيّن أن الخداع قصور عن الخيريّة، ناهيك بالكمال. ولهذا، إذا قمنا بواجباتنا بشكل مناسب، فسوف يتسنى لنا أن

نتيقن من أننا لن نكون ضحايا للوهم. سوف يكون العالم مماثلًا للعالم كما نفهمه. القيام بواجباتنا بشكل مناسب إنما يعني أساسًا الثقة فحسب في ما هو واضح ومتميز.

كيف نقوّم حجة العلامة التجارية[9]؟ إليك إعادة صياغة لها:

لدي فكرة كائن كامل. محتم أن يكون لها سبب. يجب ألا يقل السبب كمالًا عن نتيجته. لذا يجب أن يكون هناك شيء لا يقل كمالًا عن فكرتي هو سبب هذه الفكرة. إذًا يوجد مثل هذا الشيء. غير أنه محتم عليه أن يكون كاملًا، أي الله.

هب أننا سلمنا لديكارت بالفكرة التي يعرضها في المقدمة الأولى. (هناك تقاليد لاهوتية لا تذهب حتى إلى هذا الحد، فهي تقر أن كمال الله يتحدى الفهم، ولذا فإنه لا فكرة لدينا عن الله ولا عن كماله). ولكن، لماذا يحق له أن يفترض وجوب أن يكون لفكرته سبب؟ ألا يمكن أن تكون هناك حوادث لا أسباب لها؟ حوادث «تحدث هكذا، كما اتفق»؟ إن ديكارت الجالس على صخرته لا يستطيع في نهاية المطاف الركون إلى أي خبرة علمية عادية. إذ أنى له في عزلته الميتافيزيقية العارية أن ينكر إمكان أن تحدث الأشياء من دون أسباب؟ إذا كان يظن خلافَ ذلك، ألا يتعين عليه أن يخشى من أن يخدعه الشيطان، بحيث يجعله يعتقد بهذا على الرغم من بطلانه؟

---

(9) تَرِدُ حجّة العلامة التجارية في: Descartes, *Meditations on First Philosophy*, pp. 31-3.

يزداد الأمر سوءًا حين نصل إلى الخطوة التالية. اعتبر فكرتي عن شخص دقيق في مواعيده إلى حد الكمال. هل يحتاج هذا إلى علة دقيقة إلى حد الكمال؟ لا ريب في أنه من الأفضل لنا أن نقول الآتي. في وسعي تحديد ما يعنيه أن يكون المرء دقيقًا في مواعيده إلى حد الكمال. إنه يعني أنه لا يتأخر إطلاقًا (وربما لا يأتي قبل موعده إطلاقًا، فضلًا عن كونه لا يتأخر عنه). فهمُ ما يعنيه أن يكون المرء على هذا النحو لا يستلزم مصادفة شخص من هذا القبيل. في وسعي أن أصفه مسبقًا. إنني أفهم الشروط التي يجب عليه استيفاؤها من دون دراية شخصية به، بل من دون حاجة إلى وجوده أصلًا.

من المرجح أن ينكر ديكارت هذه المماثلة، لعله يعتقد أن ما يلي مماثلة أفضل. هل لديّ فكرة عن عالم رياضيات كامل. حسن، أستطيع أن أبدأ بالتفكر في الرياضيِّ على أنه شخص لا يرتكب أي أخطاء، غير أن هذا لا يكفي. يجب أيضًا أن يكون الرياضي ذا قدرات تخيّلية وإبداعية. وفق معرفتي المحدودة بالرياضيات، ليس لدي سوى فهم غامض لما يعنيه هذا. وبوجه عام، ليس بمقدوري أن أستوعب أو أفهم الإبداعات قبل أن تتحقق - وإلا كنتُ مبدعها! لعل الحصول على فكرة (واضحة ومتميزة) عما يكونه الرياضي الكامل يستدعي وجود رياضي كامل.

حسن، غير أنه يصبح الآن من المشكوك فيه ما إذا كانت لدي فكرة واضحة ومتميزة عن الرياضي الكامل، وعلى نحو مماثل، عن كائن كامل. بوجه عام، ما يحدث حين أشكّل فكرة الكائن الكامل هو أنني أفكر كما

فكرت في شخص دقيق المواعيد بشكل كامل. سوف أفكر في شخص لا يرتكب أخطاء إطلاقًا، لا يتصرف بقسوة، لا يستعصي عليه شيء، وهكذا. قد أضيفُ في مخيلتي شيئًا شبيهًا بالهالة، غير أنه يتضح أن هذا لن يفيد. لا شك في أنه من الصلف أو حتى من التجديف أن أسمح لنفسي بفهمٍ تام وواضح لصفات الله.

الواقع أن ديكارت يعرض في موضع آخر مناظرة لطيفة، لكنها تهدد حجة العلامة التجارية:

«نستطيع أن نلمس الجبل بأيدينا، لكننا لا نستطيع أن نحضنه كما نحضن الشجرة أو شيئًا أقل حجمًا نسبةً إلى أيدينا. فهم الشيء إنما يعني الإحاطة به في فكرنا؛ لمعرفة الشيء يكفي أن نلمسه بفكرنا»[10].

ربما لا نستطيع سوى لمس صفات الله المفترضة عبر التعريف، من دون أن نستطيعِ الإحاطة بها. آنذاك لن نستطيع أن نجادل بخصوص مثال أو نموذج يمكّننا من فهمها.

هكذا تفاجئ حجة العلامة التجارية معظمنا على أنها أعجز ما تكون عن التحصن ضد الشيطان، طالما بدا أنه من السهل مقاومتها حتى لو لم نكن في قبضة شك متطرف. في هذه المرحلة، قد نوظف في هذا الصدد بعض المقدمات المضمرة التي يقترحها تاريخ الأفكار في التماس العذر لديكارت. لا ريب في أنه كان أكثر تفاؤلًا منا بخصوص حجة العلامة

(10) هذا مقتبس من رسالة إلى مارن مرسن، وقد أُشيرَ إليها في: المصدر نفسه، ص 32، الهامش.

التجارية لأنه ورث عددًا من الأفكار من تقاليد فلسفية سابقة. من أهم هذه الأفكار أن السببية الحقيقية مسألة قيام السبب بتمرير شيء إلى النتيجة. السببية أشبه ما تكون بتمرير العصا في سباق العدْو [التتابعي]. مثال ذلك، ثمة حاجة إلى حرارة لجعل الشيء ساخنًا، إلى حركة تنشئ التحرك. هذا مبدأ يتواتر مرارًا في تاريخ الفلسفة، وسوف نعرض له أكثر من مرة، وهو ما يجعل ديكارت هنا يعتقد أن «الكمال» في فكرته في حاجة إلى أن يفرزه فيها سبب كامل، إنْ جازَ القول .

غير أن مبدأ السببية هذا أعجز ما يكون عن التحصن ضدّ الشيطان. الحال أنه ليس صحيحًا أصلًا. لقد أصبحنا على ألفة بأسباب لا تشبه نتائجها. لا شبه بين حركة قطعة الحديد الموجودة في مجال مغناطيسي والتيّار الكهربائي، على الرغم من أنها سبب هذا التيّار. يبدو كما لو أن ديكارت (متأثرًا ثانية بأفكار تقاليد فلسفية سابقة) قد حسب أن فكرة س تختص فعلًا بالخاصية س. مثال ذلك، أن فكرةَ اللامتناهي فكرةٌ لامتناهية. (ولكن، هل فكرة الشيء الصلب صلبة؟) وعلى نحو مماثل، ستكون فكرة الكمال فكرة كاملة، تشترط سببًا كاملًا. مرة أخرى، لعل الشيطان ما جعلنا نحسب ذلك. ومرة أخرى ليس هناك مبرر وجيه لتصديقه.

الدور الديكارتي

أقنع ديكارت نفسه بوجاهة الحجة: بأن كل خطوة فيها «واضحة ومتميزة». لديه الآن الله، والله لا يخدع. تذكر مع ذلك أن قيامه بهذا تطلب الثقة في الأفكار الواضحة والمتميزة بوصفها مصدرًا للحقيقة. على ذلك، ألا توجد فجوة مقلقة في هذا الإجراء؟ ما الذي حدث للشيطان؟

أليس بالإمكان أن تضللنا حتى الأفكار الواضحة والمتميزة؟ للحؤول دون هذا الإمكان، يلجأ ديكارت إلى الله ـ الذي أثبت وجوده لتوه ـ باعتباره ضامن وجوب صحة ما ندركه بوضوح وتميز.

كان أحد معاصريه، أنطوان آرنو (Antoine Arnauld) (1612 ـ 1694)، هو من صرخ هنا بصوت عال «خطأ»[11]، متهمًا ديكارت بالحِجاج الدوري، ما يشتهر باسم «الدور الديكارتي». يبدو أن ديكارت ملتزم بأولويتين مختلفتين. اعتبر الرؤية التي تقر بأننا إذا أدركنا بوضوح وتميز القضية س، فإن س صادقة. لنختصر هذا على النحو: (وم س ← ص س)، بحيث تقرأ إذا كانت س واضحة ومتميزة، فإن س صادقة. افترض أننا نرمز إلى «الله موجود والله لا يخدعنا» بالرمز «ل». الدور هو أن ديكارت يقر في ما يبدو في مرحلة ما: لا أستطيع أن أعرف أن (وم س ← ص س) إلا إذا عرفت ل أولًا. غير أنه يقر في مرحلة أخرى: لا أستطيع أن أعرف ل إلا إذا عرفت (وم س ← ص س) أولًا. هذا يشبه الطريق المسدود الذي تواجهه في الصباح، حين تحتاج إلى قهوة كي تنهض من الفراش، وتحتاج إلى أن تنهض من الفراش كي تعد القهوة.

يتعين أن تأتي إحدى القضيتين أولًا. ثمة أدبيات بأسرها تحاول فهم ما إذا كان ديكارت قد وقع فعلًا في هذا الفخ. يستشهد بعض الشرّاح بنصوص

(11) اعتراض آرنو وارد في «المجموعة الرابعة» من: "Objections and Replies," in: René Descartes, *Selected Philosophical Writings*, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), p. 142.

تفيد بأنه لا يقر في واقع الأمر القضية الأولى. مُفاد المقترح الأساس أن ل ليست ضرورية إلا لتسويغ براهين **الذاكرة**. وهكذا، حين تدرك بوضوح وتميز شيئًا ما، لا حاجة إلى أن تثق في أي شيء، حتى ل، كي يحق لك إقرار صحتها. غير أنك في حال نسيان البرهان، وحدها ل تعطيك الحق أنه سبق لك البرهان عليها، ويجب من ثم أن تكون صحيحة.

في المقابل، يقترح شرّاح آخرون أن ديكارت لا يحتاج إلى القضية الثانية. إنه يدرك بوضوح وتميز أن الله موجود، لكنه لا يحتاج إلى قاعدة عامة، من نوع (وم س ← ص س)، لتأسيس هذا الإدراك. في وسعه التيقن من حالة القاعدة هذه من دون التأكد من القاعدة نفسها. هذه صياغة مثيرة للمقترح، تعرض حقيقةً مهمة، أننا غالبًا ما نكون أكثر تيقنًا من أحكام بعينها من تيقننا من المبادئ التي قد نستشهد بها حين ندافع عنها. مثال ذلك، قد أعرف أن جملة بعينها سليمة نحويًا، من دون أن أكون متيقنًا من أي قاعدة عامة تسوغها. غالبًا ما يكون الفلاسفة مجحفين في هذا الخصوص. شخصية سقراط المحتفى بها في **محاورات** أفلاطون، مغرمة بشكل سيّئ بجعل موضع سخريته يقول شيئًا، مبينًا كيف أنه عاجز عن الدفاع عنه عبر الإفصاح عن مبادئ عامة، ومستنتجًا أنه لم يكن لديه الحق في زعم ما زعم. غير أن حالة المعرفة النحوية إنما توحي بأن هذا استدلال رديء. انظر أيضًا كيف أنني في الإدراك الحسي قد أتعرّف شيئًا على أنه من فصيلة الكلاب البوميرانية، أو عضو في فرقة الرولنج ستونز، أو أتعرّف هذا الشخص على أنه زوجتي، من دون معرفة أي مبادئ عامة «تبرر» حكمي. قد تسلك منظومتي الإدراكية وفق مبادئ عامة أو «خوارزميات»

ترجم مدخلات بصرية إلى أحكام، من دون معرفة هذه المبادئ. ولهذا، لن أتمكن من الرد على سقراطٍ يسأل عن مبادئ عامة تؤسس تعرفي. قد أغمغم وأتخبط، على الرغم من قدرتي على التعرف إلى البوميرانيات أو الرولنج ستونز أو زوجتي. إن الإجراء الذي يطبقه سقراط إنما يسيء إلى الفلاسفة.

يظل علينا أن نسأل لماذا حسب ديكارت أن بمقدوره أن يتيقن من هذا الشكل للقاعدة. لماذا تعد «رؤيته» وجودَ الله بوضوح وتميز حالة واضحة ومتميزة لرؤية الحقيقة؟ قد يشك بعضنا بشكل غامض في أن السبب راجع إلى أن ذكر الله يجعل الذهن مشوشًا عوضًا عن جعله واضحًا.

خدمة لمقاصدنا، نستطيع ترك المسألة هنا. ما يبقى واضحًا هو أن ثمة ما يشي بمعايير مزدوجة هنا. المشكل الرَّيبوي المتجسد في الشيطان الماكر طواه النسيان، إبان محاولة ديكارت تمحّل وسيلة للانطلاق من صخرة **الكوجيتو** الوحيدة. قد يشي هذا بأنه وضع نفسه في جزيرة خالية لا مهرب منها.

الأسس والشبكات

نقد الفيلسوف الاسكتلندي العظيم دايفد هيوم (1711 ـ 1776) ديكارت على النحو الآتي:

«هناك نوعٍ من الريبة، سابق على كل دراسة وفلسفة، كرسّه ديكارت وآخرون، بوصفه تحفظًا غامرًا ضد الخطأ والحكم المتسرّع، إنه ينصح بشك كلي،

ليس في كل آرائنا ومبادئنا السابقة فحسب، بل حتى في ملكاتنا نفسها؛ التي يزعمون وجوب أن نتحقق من مصداقيتها بأنفسنا، عبر سلسلة من الاستدلالات المستنبَطة من مبدأ عام ما، يتعين ألا يكون مُغالِطًا أو مضللًا. غير أنه لا وجود لمثل هذا المبدأ، الملزِم لكل ما عداه من مبادئ بدهية أو مقنعة. ولو كان هناك مثل هذا المبدأ، لما تسنى لنا تجاوزه إلا باستخدام الملكات نفسها التي يفترض ألا نعول عليها. ولهذا، فإن الشك الديكارتي، طالما كان ممكنًا من جهة أي مخلوق بشري (ويُستبان أنه ليس كذلك)، لا شفاء منه إطلاقًا، وليس بمقدور أي استدلال أن يجعلنا نتيقن ونقتنع بأي أمر»[12].

إذا كان لمشروع ديكارت أن يستخدم العقل للقضاء على شك شامل في مصداقية العقل، فهو محكوم بالفشل.

يبدو تحدي هيوم مقنعًا. يبدو كما لو أنه كان مقضيًّا على ديكارت أن يفشل. فماذا يجب أن تكون النتيجة؟ أتراها الريبة الشاملة، أي التشاؤم بخصوص وجود أي توافق بين الأشياء كما نحسبها والأشياء كما هي في حقيقتها؟ أم أن هناك شيئًا آخر؟ في الوسع عرض إمكانات أخرى.

ثمة إمكان يقره هيوم ـ إنه يقبل حاجة نظام اعتقاداتنا إلى نوع من الأساس. غير أنه ينكر أن يتبوأ هذا الأساس الوضع العقلاني الذي أراده ديكارت. مصداقية حواسنا واستدلالاتنا تشكل هي نفسها جزءًا من هذا

(12) David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), Section XII, p. 149.

التأسيس، ولا سبيل إلى إثباتها عبر تأسيسها على «مبدأ أصلي» آخر. بالنسبة إلينا جميعًا، خارج الحقل الفلسفي، الثقة في الخبرة المشتركة أمر طبيعي. هكذا تنشّأنا، وبتقدم العمر أصبحنا نحسن تعرّف المناطق الخطرة (الأوهام، السراب) قبالة خلفية من الاعتقادات الطبيعية التي نقوم جميعًا بتشكيلها. مبلغ ما نحتاج إليه هو قدرة نظام اعتقاداتنا على الإصلاح من شأن نفسه، كما ذكرنا سابقًا. لنا أن نصف هذه المقاربة بأنها تأسيسانية طبيعية أو غير عقلانية (وبالطبع من دون تضمين وجود عنصر غير عقلاني فيها. كل ما في الأمر أن محاور التأسيس لا تتوسل سبل التحصن ضد برهان الشيطان «التي يقبلها العقل» والتي أمّل ديكارت في الحصول عليها). وقد طرح هيوم نفسه عددًا من الحجج لتحييد أي ركون إلى المعقولية، وسوف نتعرف إلى بعض منها في الوقت المناسب.

يحاكي التوكيد هنا السبل الطبيعية في تشكيل مزاعم الاعتقاد تيارًا آخر عند هيوم وفلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر البريطانيين، أعني عوز الثقة في قدرة عقل لا يلقى عونًا من شيء آخر. عندهم، لا يتعين أفضل اتصال بين الفكر والعالم في الموضع الذي يبلوره الإثبات الرياضي، بل في المواضع التي نرى ونلمس فيها مواضيع نألفها. نموذج المعرفة لديهم هو الخبرة الحسية لا العقل. لهذا السبب فإنهم يسمون **بالإمبيريقيين**، في حين يوصف ديكارت بأنه **عقلاني**. غير أن هذه التصنيفات تخفي كثيرًا من التفاصيل المهمة. مثال ذلك، يبدو أن ديكارت نفسه يقول إن الأمر الجيد حقيقة في الأفكار الواضحة والمتميزة هو أنك لا تستطيع الشك فيها عندما تحصل عليها. ليست هذه في الواقع شهادة يصدرها العقل،

وكذا شأن النزوع الطبيعي الذي يربطه هيوم نفسه بالاعتقادات الإمبيريقية الأساسية. سوف نتعرف بعد قليل إلى مجال لا يقل فيه رائد الإمبيريقية البريطانية جون لوك (John Locke) (1632 ـ 1704) عقلانيةً عن أشد العقلانيين تعصبًا. وهذا هو دأب الفلاسفة العظام؛ أن يقاوموا بشكل مقلق كل محاولة لتصنيفهم.

وفق هذه الرؤية، تَمثل مشكل ديكارت في أنه عوَّل أكثر مما يجب على قدرات العقل. عوضًا عن ذلك، بمقدورنا أن نركن إلى الطبيعة، أي إلى نزوعنا الطبيعي نحو تشكيل اعتقادات والإصلاح من شأنها. ماذا عن الشيطان الماكر؟ في هذه القصة، مُفاد العبرة الحقيقية من نضال ديكارت هو أنه إذا أثرنا مسألة توافق خبراتنا واستدلالاتنا (برمتها) مع العالم (برمته)، فإن حسمها يحتاج إلى فعل إيماني. إن كلمة «الله» تشير إلى الكائن الذي يضمن التوافق بين الاعتقاد والعالم. لكن، وكما يقول هيوم في الفقرة التي اقتبسناها، ليس ثمة مدعاة لإثارة هذه المسألة في الحياة العادية. الشك المتطرف، والرد عليه، غير واقعيين بهذا المعنى.

قد يكون هذا منطقيًا، وقد يبدو مجرد شيء مُرْض. كي ندفع تهمة الرضا هذه، لنا في أقل تقدير أن نتنبّه لما يلي. اعتبار الشك غير واقعي لا يعني بالضرورة تجاهل مشكل توافق المظهر والواقع: كيف نعتقد وكيف تكون الأشياء. في وسعنا مقاربته ضمن إطار اعتقاداتنا العادية. في الواقع، حين قاربه هيوم على هذا النحو، غمرته صعوبات في سبل تفكيرنا العادية

في الأشياء: صعوبات قوية إلى حد تعيد فيه إثارة الريبة بشأن قدرتنا على معرفة أي شيء بخصوص العالم. وهذا هو موضوع الفصل السابع.

غير أن هناك نظرة متفائلة أتيحت لنا، بعد مرور قرنين من الزمان. لنا أن نفترض أنه ما كان للتطور، المفترض أنه مسؤول عن حقيقة احتيازنا قدرات استدلالية، أن ينتخب مثل هذه القدرات (على صورتها الراهنة) لولا أنها كانت فعّالة. مثال ذلك، لو عجز النظر عن تبليغنا معلومات عن الحيوانات المفترسة، وعن الغذاء، وشركاء الفراش حين يقتربون منا، لما كان مجديًا لنا. ولذا، فإنه مصمم للقيام بهذه المهام. إن الانسجام بين عقولنا والعالم راجع إلى حقيقة أن العالم مسؤول عن عقولنا. وظيفة هذه العقول تمثيل العالم على نحو يمكّن من تلبية حاجاتنا؛ لو لم تصمم بحيث تمثله بطريقة صحيحة، ما كان لنا أن نبقى على قيد الحياة. ليس المقصود من هذه الحجة التخلص من الشيطان الماكر. إنها حجة تركن إلى أشياء نعرفها عن العالم. لسوء الحظ، يجب علينا، عندما يحين الوقت المناسب، أن نطلع على موضع شكوك هيوم، حيث الأشياء التي نسلم بأننا نعرفها عن العالم تسهم أيضًا في التشكيك في هذا النوع من المعارف.

ثمة رد آخر ينكر الحاجة إلى أي نوع من «الأسس»، سواء صادق العقل عليها، كما أمّل ديكارت، أم كانت مجرد أسس طبيعية، كما هو الأمر عند هيوم. تعود هذه المقاربة كي تؤكد البنية المتساوقة التي يتسم بها نظام اعتقاداتنا العادية: الطريقة التي ترتبط بها، في حين أن الخبرات أو الاعتقادات المتشتتة التي نحصل عليها عبر الأحلام متشظية ويعوزها

التساوق. بعد ذلك تشير المقاربة إلى جانب مهم في البنى المتساوقة؛ كونها لا تحتاج إلى أسس. يمكن للسفينة أو الشبكة أن تُصنَع من نسيج أجزاء مترابطة، بحيث تستمد قوتها من هذه الترابطات. إنها لا تحتاج إلى «قاعدة» أو «نقطة بدء» أو «أساس». في مثل هذه البنية، كل جزء تدعمه أجزاء أخرى، على الرغم من عدم وجود جزء يدعم كل الأجزاء من دون أن يدعم نفسه. وعلى نحو مماثل، إذا تم التشكيك في أي اعتقاد مفرد، يمكن لاعتقادات أخرى أن تدعمه، ما لم يَستبِنْ بطبيعة الحال أنه لا شيء آخر يدعمه، وفي هذه الحالة يتم التخلص منه. لقد استخدم الفيلسوف أوتو نويْرات (Otto Neurath) (1882 ـ 1942) هذا التشبيه الجميل لمجمل معارفنا:

«نحن أشبه بالبحارة الذين يتعين عليهم أن يعيدوا في عرض البحر تشييد سفينتهم من دون أن يكون بمقدورهم أن يبدأوا من جديد من القاع»[13].

يمكن استبدال أي جزء، طالما أنّ هناك ما يكفي من الأجزاء الأخرى للوقوف عليها. غير أنه لا سبيل إلى تحدي البنية بأكملها ضربةً واحدة، وإذا حاولنا ذلك، فسوف نجد أنفسنا جالسين على صخرة ديكارت الوحيدة.

عادة ما تسمى هذه المقاربة بـ «التساوقية». مُفاد شعارها أنه في حين أن كل حجة تحتاج إلى مقدمات، ليست هناك قضية بعينها تشكل مقدمة في كل الحجج. ليس هناك أساس يقف عليه كل شيء. التساوقية حسنة

(13) تُعـرَض اسـتعارة نويْـرات فـي: Otto Neurath, *Anti-Spengler* (Munich: George D. W. Callwey, 1921).

في جانب، لكنها غير مرضية في جانب آخر. إنها حسنة في ما تتخلص منه، أعني الأسس غير الواثقة. غير أنه لا يتضح أنها تؤمّن لنا ما يكفي للاستعاضة عن هذه الأسس. ذلك أنه يبدو أننا قادرون على فهم الإمكان الذي يمثله الشيطان الماكر؛ أن يكون نظام اعتقاداتنا شاملًا ومتساوقًا ومترابطًا، لكنه خاطئ تمامًا. وكما قلت في مقدمة هذا الفصل، حتى في مرحلة الطفولة، نتساءل عما إذا كانت كل الخبرة مجرد حلم. قد نتعاطف مع فكرة ديكارت أنه إذا كان البديلان هما التساوقية أو الارتيابية، فإن البديل الثاني أكثر مصداقية.

نحسن صنعًا إذًا حين نتذكر أن هناك أربعة أبدالٍ في الإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة). هناك التأسيسانية العقلانية، كما حاول بلورتها ديكارت، والتأسيسانية الطبيعية، كما قال بها هيوم، وهناك أيضًا التساوقية؛ وفي أفق كل منها تلوح الارتيابية، وجهة النظر التي تنكر وجود معرفة. لكل من هذه النزعات أنصارها البارزون. وبصرف النظر عما يفضله القارئ، سوف يحظى بصحبة فلسفية جيدة. قد يعتقد المرء أن ديكارت كان محقًّا في كل شيء، أو أنه أخطأ في كل شيء. الأمر الصعب هو أن تدافع عن الموقف الذي تتبناه، أيًّا كان.

الارتيابيات الموضعية

يمكن للارتيابية أن تكون موضعية، بحيث تثار في مجالات بعينها، قدر ما يمكن أن تكون شاملة على طريقة ديكارت. قد يقتنع المرء بأن لدينا مثلًا معرفة علمية، لكنه يشك كثيرًا في المعرفة الأخلاقية أو السياسية أو النقد

الأدبي. سنجد، قليلًا، مجالات محددة لا يستدعي عوز الأمن فيها ريبة شاملة؛ إذ يكفي قليل من الحرص لإثارة هذا الشعور. غير أن هناك أمثلة جيدة أخرى على مجالات جد واسعة تصبح فيها الارتيابية مدعاةً للارتباك والحيرة. لقد فحص الفيلسوف برتراند رسل (Bertrand Russell) (1872 ـ 1970) مثال الزمان[14]. كيف أعرف أن العالم لم ينبثق إلى الوجود منذ بضع دقائق خلت، حاشدًا بآثار مضلِّلة تدل على عهد أطول؟ وبطبيعة الحال، سوف تشتمل تلك الآثار تعديلات في الدماغ تمنحنا ما نحسب أنه ذكريات، قدر ما تشتمل سائر الأشياء التي نؤوّل أنها تدل على أزمنة غابرة. محاولة المفكرين الفيكتوريّين مواءمة التصور الإنجيلي للعالم مع سجل ما اكتشف من حفريات توحي بشيء مماثل في حالة الجيولوجيا. وفق هذا التصور، وضع الله منذ أربعة آلاف عام تقريبًا كل الشواهد المضلِّلة التي تدل على أن عمر الأرض يبلغ أربعة ملايين من الأعوام (ونستطيع أن نضيف الآن أدلة مضلِّلة على أن عمر الكون يصل إلى 13 بليون عام). لم يكن هذا رأيًا غالبًا، ربما لأننا ما إن نقبله نسبةً إلى الزمان، حتى نرتاب في كل شيء، أو ربما لأنه يشي بأن الله مغرم بالمزح على نطاق واسع. إن سيناريو رسل ليس أقل خياليةً من فرضية الشيطان الماكر عند ديكارت.

(14) يَرِدُ مثال رسل على الارتيابية المتعلقة بالزمان في: Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1927), (also published in the United States as: *Philosophy* (New York: W. W. Norton, 1927)), pp. 171-172.

غير أن هناك شيئًا جد مثير في هذا السيناريو. قد نجادل بأنه أرجح من وجهة نظر علمية من البديل الذي نثق فيه جميعًا. ذلك أن العلم يخبرنا أن «الأنتروبيا الدنيا (low-entropy)»، أي النظم فائقة الانتظام، أكثر رجحانًا. فضلًا عن ذلك، بتطور النظم المادية، كالكون مثلًا، تتزايد الأنتروبيا أو اللانظام. لا يعود الدخان إلى السيجارة، ولا يعود معجون الأسنان إلى الأنبوب. الشيء اللافت أنه كان هناك أصلًا نظام في الأشياء يكفي لأن يكون الدخان في السيجارة أو معجون الأسنان في الأنبوب. ولهذا قد نبين أن انبثاق عالم متوسط الشواش كعالمنا اليوم إلى الوجود «أيسر» من انبثاق أنتروبيا متدنية، أو عالم أقدم أكثر انتظامًا. بداهة، الإمكان الأول أكثر رجحانًا، تمامًا كما أن فرص حصولك على كلمة رباعية أو خماسية من نصيبك في لعبة «الحروف المبعثرة» (scrabble) أكبر من فرص حصولك على كلمة سباعية الأحرف. ذلك لأن الحصول على كلمة رباعية أرجح من الحصول على كلمة سباعية. وعلى نحو مشابه، في ما تقر الحجة، أيسر على الله أو الطبيعة أن تخلق العالم اليوم من العدم من أن تخلق عالم أنتروبيا متدنية من العدم[15]، كما يفترض أن الله أو الطبيعة فعلت منذ 13 بليون عام. لذا، أرجح أن يكون العالم قد خلق على النحو الأول. في تنافس صريح على الاحتمال بين فرضية رسل الغريبة والحس المشترك، فرضية رسل أوفر حظًا. سوف أدع هذا الأمر للقارئ كي يتفكر فيه.

---

(15) تُناقَش مسألة الاحتمال والأنتروبيا في: Huw Price, *Time's Arrow and Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time* (New York: Oxford University Press, 1996), chap. 2.

كيف يجب علينا إذًا أن نعتبر المعرفة؟ تستلزم المعرفة السلطة (أو المرجعية). الذين يعرفون هم الذين يجب علينا أن نستمع إليهم: إنهم الثقاة، الجديرون بالثقة في اكتشاف الحقيقة، شأنهم شأن الأدوات الجيدة. الزعم بالمعرفة يستدعي شعورًا بالجدارة بالثقة، ولذا، فإن عزو سلطة إلى شخص أو منهج بعينه يتضمن اعتباره جديرًا بالثقة. السيناريوهات المقلقة التي يعرضها ديكارت ورسل تزعزع هذا الشعور. ما إن تثار هذه الإمكانات الغريبة حتى يضعف شعورنا بوجود رابط جدير بالثقة بين الأشياء كما هي والأشياء كما نحسبها. بمقدورنا استعادة هذا الشعور إذا استطعنا أن نبين استحالة تلك السيناريوهات أو عوزها فرصة حقيقية في تمثيل الواقع. تكمن الصعوبة في إثبات استحالتها. وفي هذه المجالات المجردة، ليس لدينا فهم دقيق للاحتمالات أو الفرص. لذا، فإنه يصعب إثبات أنه ليس لديها فرص في أن تكون صحيحة من دون الركون إلى الآراء ذاتها التي نرتاب فيها. هكذا تغرينا الارتيابية، أو تهددنا، باستمرار. قد ندرك العالم بشكل جدير بالثقة، لكن قد لا نتمكن من ذلك. بتوظيف تشبيه الهندسة الذي استخدمته في المقدمة، نقول إن بنية فكرنا تنطوي في ما يبدو على فجوات كبيرة: الفجوة هنا بين الكيفية التي تبدو بها الأشياء والكيفية التي قد تكون عليها حقيقة. قد نمنح أنفسنا حق تجسير هذه الفجوات؛ ولكن إذا قمنا بهذا من دون اعتبار لشعور مكين بجدارتنا بالثقة أو بمطابقة الحقيقة، فسوف يبدو أنه لا أساس لذلك الحق. هذا ما يصر عليه المرتاب. قد تكون

الثقة في توافق الكيفية التي تبدو بها الأشياء مع الكيفية التي تكون عليها حقيقة مجرد فعل إيماني صِرْف.

وهكذا تركنا ديكارت في مواجهة مشكل المعرفة. غير أنه ترك لنا أيضًا مشاكل معقدة في فهم موضع فكرنا في الطبيعة. وأخيرًا، تركتنا الثورة العلمية التي كان ديكارت أحد مؤسسيها نواجه مشاكل عميقة في فهم العالم الذي وجدنا فيه أنفسنا. لقد تعرفنا جوانب من مشكل المعرفة، وفي الفصل التالي نلتفت إلى مشاكل الفكر.

الفصل الثاني

الفكـر

لنفترض أننا وضعنا جانبًا المشكل العام المتعلق بالكيفية التي نباشر بها العالم والكيفية التي يكون عليها. سوف نظل نأمل في أن نعرف بالفعل ما نحسب أنفسنا بشكل طبيعي أننا نعرف. ولكن كيف ترتبط رؤانا بعضها ببعض؟ لقد اعتبر ديكارت أنفسنا وعقولنا مواضيع خاصة وشخصية للمعرفة المباشرة[16]، أو بالأحرى، اعتبر فكر كل منا موضوعًا منفصلًا وحميميًّا لمعرفته المباشرة، لأنه حتى إذا تسنى لي أن أتشبث في خضم بحار الشك بصخرة الكوجيتو، فلن يتسنى لي أن أتعرف إلى طبيعة فكرك. كيف يكون بمقدوري إذًا أن أعرف أي شيء عن حياتك الذهنية؟ كيف أعرف مثلًا أنك ترى اللون الأزرق كما أراه؟ أليس بالإمكان أن بعضنا يشعر بالألم بطريقة أشد من بعضنا الآخر، من دون أن يحدث جلبة حول ذلك، أو يشعر به بطريقة أضعف، لكنه يتكلف إحداث جلبة؟ كيف نشرع في التفكير في الفكر والجسم، في الأدمغة والسلوك؟

---

(16) بخصوص مذهب ديكارت في الجهاز العصبي، انظر: René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Cottingham (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), The Sixth Meditation, pp. 59-60.

الشبح في الآلة(*)

رأينا كيف أن استراتيجية ديكارت قادته إلى اعتبار معرفتنا بفكرنا أكثر أمنًا ويقينًا من معرفتنا ببقية العالم. غير أن ديكارت كان عالمًا أيضًا. لقد أنجز العديد من الاكتشافات الأساسية في علم البصريات، كما مارس التشريح، وعرف قدرًا لا يستهان به من المعلومات حول انتقال الموجات النابضة عبر الأعصاب إلى الدماغ. لقد عرف أن هذا يحدث عبر عملية نقل مادية، حركة «جذب» أو «حركة عنيفة» تتم في الأعصاب، أو وفق رؤيتنا الآن، دفعة إلكتروميكانيكية تنتقل عبر النظام العصبي. تثير الإحساسات العادية بالبصر، واللمس، والتذوق، والشم، والسمع، أي النظامَ العصبي الذي يقوم بنقل الرسائل إلى الدماغ. وبالطبع، فإن الدماغ ليس كتلةً غير متمايزة. بعض أجزاء الدماغ ينقل علامات إلى أجزاء أخرى فيه ويعيدها إلى الجسم. هكذا تبدأ نماذج كاملة من التنشيط في العمل. كل هذا جزء من علم الفسيولوجيا العصبية. ويمكن من حيث المبدأ رؤية هذه الأشياء علنًا: باستخدام الأجهزة الصحيحة، يمكن عرض أنواع الاستثارة في حجرة الدرس.

(*) استخدم رايل هذه العبارة في: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

تجدر الإشارة إلى أن ديكارت نفسه أنكر أن النفس وفق تصوره توجد في الجسد كما يوجد «الربان في السفينة»، ولذا ثمّة مسألة علمية جديرة بالبحث تدور حول ما إذا كان يسعى إلى رؤية أكثر دِقة.

حسن، ثم تأتي اللحظة السحرية. يتأثر «الفكر» (الشيء الذي يفكر، أو (res cogitans))، وينفتح عالم الخبرة بأسرها. هكذا ترى الذاتُ الألوان، وتسمع الأصوات، وتشعر بالملمس والحرارة، وتحصل على أحاسيس التذوق والشم. ويتألف عالم الخبرة هذا من أحداث ذهنية أو أحداث ضمن وعينا الذاتي. لا سبيل إلى رؤية مثل هذه الأحداث علنًا. إنها خاصة. قد يتسنى لنا أن نرى جميعًا في قاعة الدرس أعصابًا تحدث شرارات كهربية، لكن الشخص المعني وحده هو الذي يشعر بالألم. لقد حدد ديكارت في واقع الأمر الموضع الذي يقع فيه الحدث السحري. لأسباب فسيو ـ عصبية وجيهة، حسبَ ديكارت أن الغدة الصنوبرية، وهي بنية تتمركز في وسط الدماغ، هي الموضع الذي تنتقل فيه الرسائل الواردة من المجال المادي إلى المجال الذهني.

الأحداث الذهنية عند ديكارت ليست متمايزة فحسب من الأحداث المادية، بل تنتمي أيضًا إلى نوع مختلف من الجواهر، الجوهر اللامادي، وهو نوع من الجِبِلَّة الشبحية أو البلازما الخارجية. إذا تحرينا الدقة، حين أقول «فكرت في الملِكة وألقيت التحية»، فثمة نوع من الغموض: «الأنا» التي تقوم بالتفكير ليست هي «الأنا» ـ الجسد التي تلقي التحية. الأفكار والخبرات تعديلات تُجرى على نوع من الأشياء؛ الحركات والهيئات تعديلات تُجرى على نوع آخر. هذا الجانب من مذهب ديكارت يجعله نصيرًا لمذهب الثنائية في الجواهر. ليس هناك نوعان من الخصائص

(خصائص ذهنية وأخرى مادية) فحسب، وبمقدور المرء أن يحوز كليهما، بل هناك أيضًا نوعان من حوامل هذه الخصائص. وبطبيعة الحال، فإن هذا مناسب على المستوى اللاهوتي: إنه يمهد الطريق إلى القول بخلود الروح، فليس هناك ما يحتم أن تكون دورة حياة النفس مماثلةً لدورة حياة أي شيء من قبيل الجسم المادي. غير أن ثنائية الجواهر ليست ملزمة. في وسع المرء أن يقر أن الخصائص الذهنية والخصائص المادية مختلفة لكن الجسم المنظَّم يحوزهما معًا ـ في النهاية، الكتلة والتسارع نوعان مختلفان من الخصائص، لكن المقذوفات تحوزهما معًا. الذين يقولون بوجود نوعين من الخصائص (الذهنية والمادية) التي يمكن أن تنتمي إلى النوع نفسه من الأشياء (مهما كان حجم الحيوانات المكونة منها) يسمون بأشياع ثنائية الخصائص.

يفضي مذهب ديكارت إلى وجهة النظر التي يحسن جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) (1900 ـ 1976) إيجازها: إن الكائن البشري «شبح في آلة». الأحداث التي تقع في الآلة، أي الجسم المادي، تشبه الأحداث التي تقع في العالم المادي. إنها تكمن في تفاعلات تتم بين أشياء من النوع المألوف: الجُزيئات والذرات، الحقول والقوى الكهربائية. أما أحداث الجزء الشبحي، أي الفكر، فتختلف كليًا. ربما تكون أحداثًا تقع في أشياء شبحية، بلازما خارجية أو أشياء لامادية تتألف منها الأرواح والملائكة. ليست الأرواح والملائكة، وفق الرؤية الرائجة بين الناس، في حاجة إلى تجسد مادي. غير أنه في حالة الكائن البشري، ثمة ارتباط وثيق بين أحداث هذين النوعين: غرس دبوس في جسدي يحدث تغيرات

مادية، لكنه يسبب أيضًا حدثًا ذهنيًا يتمثل في إحساسي بالألم. والعكس بالعكس: قد تنتج عن حدث تذكّر ارتكاب خطأ ما، وهذا حدث ذهني، أحداث مادية، كالأنين أو احمرار الوجه. وهكذا يمكن لأحداث مجال أن تؤثر في أحداث المجال الآخر. غير أن المجالين متمايزان من حيث المبدأ.

الزومبي والميوتانت

وبالطبع، فإن ديكارت ليس المشايع الوحيد لهذا المذهب الذي يفترضه كثير من أديان العالم الكبرى. إنه جزء من أي نزعة تقر أنه بمقدورنا البقاء بعد الموت، أو أن مصير الروح قد يختلف عن مصير الجسد. على ذلك، فإنه يواجه العديد من الصعوبات التي قد نجادل بأنه لا سبيل إلى تنكبها.

أول طائفة من الصعوبات معرفية. لقد قلت لتوي إنه يوجد في الكائن البشري السويّ ترابط وثيق بين أحداث نوعين من الأشياء. ولكن كيف يحق لنا الاعتقاد في هذا الحكم؟ قد يكون الوضع على النحو الآتي:

إمكان الزومبي: الزومبيات كائنات تبدو مثلي ومثلك، وتتصرف مثلي ومثلك. طبيعتها المادية لا تختلف عن طبيعتنا. إذا فتحت دماغ زومبي، فسوف تجد أنه يعمل مثلما يعمل دماغك أو دماغي. إذا وخزت زومبيًا، فسوف يئن، تمامًا مثلك ومثلي. لكن الزومبيات ليست واعية، إذ ليس ثمة شبح فيها.

ولأن الزومبيات تبدو وتتصرف مثلي ومثلك، لا سبيل إلى معرفة أي منا زومبي وأي منا واع، مثلي ومثلك؛ أو على أي حال مثلي، لأنني بعد الحديث عن إمكان الزومبيات، ليس بمقدوري أن أتأكد بخصوص وضعك أو وضع أي أحد آخر. ربما يكون الوعي مناظرًا غاية في الندرة لنظام مركب بعينه للدماغ والجسد. ولعلي مثاله الوحيد، وكلكم زومبيات.

إليك وضعًا ممكنًا آخر:

إمكان الميوتانت: الميوتانتات تبدو شبهي وشبهك، وتتصرف مثلي ومثلك. طبيعتها المادية لا تختلف عن طبيعتنا. إذا فتحت دماغ ميوتانت، فسوف تجد أنه يعمل مثلما يعمل دماغك أو دماغي. إذا وخزت ميوتانتًا، فسوف يئن، تمامًا مثلي ومثلك.

خلافًا للزومبيات، الميوتانتات واعية. ثمة شبح فيها. غير أن الأحداث التي تقع في شبح الميوتانت تخالف توقعاتنا. مثال ذلك، حين يُوخز ميوتانت قد يختبر حدثًا ذهنيًا يشبه سماع الحرف الموسيقي سي من آلة الكلارينت. يظل يئن، لأن دماغه يعمل مثل أدمغتنا ويتصرف مثلنا، ووخزه بدبوس يثير عمليات تسبب تغيرات تنتهي عادة بأنين، تمامًا مثلنا نحن الباقين. ولعله أثناء سماع الحرف الموسيقي سي من الكلارينت يشعر بألم شديد، لكنه يجعله يبتسم بسبب الشعور بالسعادة الذي يغمره. حين ينظر الميوتانت إلى صندوق بريد بريطاني قد يراه أصفر اللون، وحين يرى نرجسًا بريًا يراه أزرق. الأحداث في وعي الميوتانت لا ترتبط بالأحداث التي تقع في دماغك أو دماغي، أو على أي حال في

دماغي، لأنني بعد الحديث عن إمكان الميوتانتات، ليس بمقدوري أن أتأكد بخصوص وضعك أو وضع أي أحد آخر. لعلكم كلكم ميوتانتات، مقارنةً بي.

مُفاد الفكرة هنا أن الإمكانات وفق التصور الديكارتي الثنائي في الفكر والجسد شاسعة. وهي إمكانات مستفِزّة، ونحن في الأحوال العادية، لا نحملها محمل الجد (على الرغم من أنها أكثر نزوعًا إلى أن تخطر على بالك من الإمكانات الغريبة التي ذكرناها في الفصل الأول).

قد تستجيب لهذه الإمكانات بمواجهتها. قد تقول: حسن، لنفترض هذه الإمكانات المفتوحة. لعلني عاجز عن الدراية بفكر أي شيء آخر، والأحداث الذهنية التي تقع فيه، ولعلي أجهل حتى ما إذا كانت هناك حياة ذهنية يعيشها. ولكن في وسعي أن أستمر في افتراض أن حيوات الآخرين الذهنية تشبه حياتي. أليس من الوجيه أن أعتبر نفسي نموذجًا للبقية؟ قد لا تكون هذه معرفة بقدر ما هي فرضية أو تخمين، لكنها تظل وجيهة. تسمى هذه الحجة بحجة المماثلة على وجود أذهان أخرى.

الصعوبة التي تواجه هذه الحجة هي أنها تبدو ضعيفةً على نحو لا يصدق. فكما سأل الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889 ـ 1951) مستنكرًا: «كيف لي أن أعمم الحالة الواحدة على هذا النحو غير المسؤول؟»[17]. مجرد حقيقة أنه في

---

(17) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), 293, p. 100.

حالة واحدة، هي حالتي، وربما مصادفة، يوجد وضع ذهني من نوع محدد بعينه، يرتبط بدماغ وجسد، لا تشكل في ما يبدو سوى مبرر واهٍ لافتراض وجود ارتباط مماثل في سائر الحالات. إذا كان لديّ صندوق فيه خنفساء، فإن هذا يشكل أساسًا ضعيفًا لافتراض أن كل من لديه صندوق، لديه خنفساء فيه.

أسوأ من هذا، لا تشكل هذه الحجة سوى مبرر ضعيف لإنكار وجود خنافس في مواضع أخرى غير الصناديق. ما الذي يحول دون أن تكون الأشياء المختلفة ماديًّا كثيرًا عني وعنك، الأحجار والأزهار مثلًا، واعية تمامًا على النحو الذي أكون؟

قد تميل إلى إنكار إمكاني الزومبيات والميوتانتات، لكونهما تخيلًا فلسفيًا، غير واقعي، وعلى أي حال لا سبيل إلى التحقق من صحّتهما. غير أن هذا الرد ليس معقولًا. صحيح أنه لا سبيل إلى التحقق من صحة مثل هذه الإمكانات. مثال ذلك، لا يستطيع علماء الفسيولوجيا العصبية العثور على خبرة واعية بالطريقة التي يعثرون بها على خلايا ووصلات عصبية وأنماط النشاط الدماغي. إنهم لا يستطيعون عرضها على طلبتهم في قاعة الدرس. لكن هذا، وفق الثنائية الديكارتية، يسري أيضًا على الإمكانات التي نعتقد جميعًا فيها، أن الآخرين ليسوا زومبيات ولا ميوتانتات! يبدو أن الأمر يتوقف على ثقة عمياء. باختصار، فإن حال من يعتقد في إمكان الزومبيات ليس أسوأ من حال غيره.

في الواقع، إذا كان تصورنا للفكر يسمح بإمكان الزومبيات والميوتانتات، فلنا أن نفترض أنها محتملة تمامًا، أو نفترض في أقل تقدير أنها لا تقل احتمالًا من غيرها. وإذا لم يبطل قبليًا كون الآخرين زومبيات، فلماذا يكون كونها واعية مثلي أقل احتمالًا قبليًا؟

لماذا يتحدث الفلاسفة كثيرًا عن إمكانات غريبة لا يجد الآخرون غضاضةً في تجاهلها (وهي أحد الأمور التي تجعل الفلسفة تبدو منفِّرة وتشوّه سمعتها)؟ السبب هو أن الإمكانات تُستخدم في اختبار تصوراتنا لحقيقة الأشياء. إنها تُوظّف في الحالة التي نتقصى هنا في اختبار تصور في الفكر والمادة يتسق معها. مُفاد الحجة أنه إذا كان الفكر والمادة كما يقرّ التصور الديكارتي، يجب أن تكون هناك إمكانات شاسعة من مثل هذا النوع الغريب، لا نستطيع أن نعرف عنها شيئًا. ولأنه لا أحد يرغب في ذلك، يجب أن نعيد التفكير في تصورنا لحقيقة الأشياء (وهذا ما يسمى الميتافيزيقا). فالتصور الأفضل في الفكر وموضعه في الطبيعة ينبغي أن يحول دون هذه الإمكانات. ليس المقصود من ذلك السماح بالارتيابية، بل تجنب أي فلسفة تتيح إمكانات رَيبوية. سوف نقول إنه وفق الثنائية الديكارتية، إمكان الزومبي وإمكان الميوتانت مفتوحان على مصراعيهما. غير أن هذا يبين ببساطة أن الثنائية الديكارتية تعاني من خلل. ليس الذهني والمادي متمايزين كما تزعم، لأنه يستحيل واقعيًا أن يكون الشخص الذي رطم إصبع رجله ويصرخ من الألم قد اختبر وضعًا ذهنيًا شبيهًا بالوضع الذي أختبر حين أستمع إلى الحرف الموسيقي سي من الكلارينت، لا سبيل إلى التعبير عن مثل هذا الوضع الذهني الأخير بالصراخ والأنين.

الرابط بين الطبيعة الداخلية للوضع الذهني، والطريقة التي نشعر بها، والتعبير عنها أوثق من هذا. إننا نعرف أن من يرطم رجله لا يصرخ لأنه يختبر خبرة تشبه ما أختبره حين أستمع إلى الحرف الموسيقي سي من كلارينت. إننا نعرف أنه يختبر شيئًا يشبه ما أختبره حين أرطم إصبع رجلي.

لقد كانت حجة المماثلة مع الأذهان الأخرى موضع نقد خاص عند فتغنشتاين. لا يتمثل الاعتراض الأساس على «حجة المماثلة» في مجرد كونها واهية. إنه يحاول بيان أنه إذا كنت لا تستند في معرفتك الحوادثَ الذهنية إلا إلى حالتك، فلن يتسنى لك حتى التفكير من منظور وعي الآخرين. سوف يكون الأمر كما لو أني حين أُسقِط حجرًا على إصبع رجلك، ولا أشعر به، أقرّ أنه ليس هناك ألم، وأن هذا كل ما هنالك. ولكن طالما أننا نفكر **بالفعل** من منظور أذهان الآخرين وخبراتهم، فإنه يجب علينا مَفْهَمَتُها بطريقة مختلفة.

وفق هذا التصور، السبيل الواعدة هي رفض مذهب الفكر والجسد الذي تطرحه الثنائية الديكارتية. سوف نحض على إنكار الثنائية الديكارتية لأسباب ميتافيزيقية وإبستيمولوجية. هل نستطيع حقيقةً أن نحصل على تصور ممكن للكيفية التي يكون عليها العالم من منظور الثنائية الديكارتية، بصرف النظر عما إذا كنا نعرف أنه يشبه ذلك؟ اعتبر الزومبي مرة أخرى. إنه يؤدي وظائفه المادية مثلنا، ويستجيب إلى العالم بالطريقة نفسها. مشاريعه تنجح وتفشل على طريقة مشاريعنا: حتى صحته البدنية ترتهن للمتغيرات التي ترتهن لها صحتنا. إنه يضحك حين يليق المقام بالضحك،

وينتحب حين تكون هناك تراجيديا توجب الانتحاب، بل إن صحبته قد تكون ممتعة. إذًا، أي أثر يحدثه عوزه للوعي؟ بكلمات أخرى، ما الذي يفترض أن يقوم به الوعي نسبةً إلينا؟ هل لنا أن نخلص إلى أن الأحداث الذهنية في حالة البشر، خلافًا للزومبيات، موجودة لكنها لا تقوم بشيء؟ هل الوعي مثل الضجيج الذي يصاحب حركة المحرك، فهو ليس جزءًا من الآلة يسهم في إنجاز أي شيء؟ (وهذا مذهب يعرف باسم الظاهراتية المصاحبة). ولكن إذا كانت الأذهان لا تقوم بشيء، فلماذا تتطور؟ ولماذا تصارع الطبيعة من أجلها؟ مثال ذلك، إذا كانت الأحداث الذهنية لا تقوم بأي شيء، فكيف تُخزَّن في الذاكرة؟

هذه مشكلة تفاعل الدماغ مع الذهن، كما تعرض الثنائية الديكارتية (Cartesian dualism) .

لوك وليبنتز ومشيئة الله الخيرة

تتلخص المسألة هنا بشكل بهيٍّ في مناظرةِ جون لوك مع معاصره، عالم الرياضيات والفيلسوف العظيم غوتفرد فيلهلم ليبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646 ـ 1716). كان لوك مفكرًا آخر من مفكري القرن السابع عشر الذين انشغلوا باستتباعات الرؤية العلمية الحديثة في العالم. وبوجه خاص، عُنِيَ بموضع السببية، الموضع الذي تسبب فيه حركات الجسيمات في الدماغ أفكارًا، مثل الألوان، في الذهن. في الفقرة التالية، يصف لوك كيف يسبِّب إمطارنا بوابل من الجسيمات الذرية أشياء مثل الروائح والمذاقات والأصوات والألوان.

«لنفترض الآن أن الحركات والأشكال المختلفة لمثل هذه الجسيمات التي تؤثر في أدواتنا الحسية المتعددة وكتلتها وأعدادها، تُنتج فينا تلك الإحساسات المختلفة التي نحصل عليها من ألوان الأجسام وروائحها، مثال أن البنفسجة، عبر دفع جسيمات لا تحَس من مواد ذات أشكال وكتل خاصة، وبدرجات وتعديلات مختلفة في حركتها، تجعل أفكار اللون الأزرق، والرائحة الطيبة التي تبعثها هذه الزهرة، تنتج في أذهاننا. إن ربط الله مثل هذه الأفكار بمثل هذه الحركات التي لا تشبهها، ليس أصعب على التصور من ربط فكرة الألم بحركة قطعة حديد تُغرس في لحمنا التي لا تشبه هذه الفكرة»[18].

يتفق لوك مع فكرة سبق أن وجدناها عند نيوتن (Newton) وديكارت، أن بعض العمليات السببية مفهومة نسبيًا، خصوصًا تلك التي تمر فيها كيفية ما، مثل الحركة، من جُسيم إلى آخر عبر عملية اتصال مادية مباشرة. غير أن لحظة سببية الجسد ـ الفكر، حيث تنتج الحركات في الدماغ شيئًا مختلفًا تمامًا، مثل الإحساس بالرائحة أو اللون أو الألم، تظل غامضة تمامًا. إنها ببساطة لحقيقة مدهشة أن الأحداث الذهنية تقع بالطريقة التي تقع بها. إنها ترجع، وفق ما يقول لوك في موضع آخر، إلى «إرادة الله الاعتباطية ومشيئته الخيرة»، والله هو «المعماري الحكيم» الذي «يربط» تعديلات بعينها في الوعي بأحداث مادية بعينها. إذا استخدمنا مصطلحات ديكارت، فسوف نقول إن لوك يرى أنه ليست لدينا فكرة «واضحة ومتميزة» عن النظام

(18) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited by Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), vol. II.viii, p. 136.

الذي اختاره الله كي يكون موضعًا مناسبًا لإضافة الوعي. كون العالم قد صمم بحيث تحوز بعض الأنظمة وعيًا لا تحوزه غيرها، مجرد حقيقة خام أخرى. وكذا شأن تغير الوعي وحصوله على خصائص بعينها حال تغير الأنوات المادية المعنية وحصولها على خصائص بعينها. التقابل هنا بين رابط عقلاني يمكن فهمه، من القبيل الذي نجد في الرياضيات القبلية، وحقيقة أن بعض «الحركات» يتصادف أن تنتج ما تنتج من إحساسات. هذه حقيقة خام، ناتجة عن مشيئة الله الخيرة.

الحال أن لوك هنا ليس بعيدًا من مذهب **المناسبية** الذي قال به معاصر آخر، نيكولا مالبرانش (Nicolas Malebranche) (1638 ـ 1715). وفق هذا المذهب، لا تسبِّب الأحداثُ المادية إطلاقًا الأحداثَ الذهنية، بل تهيئ المناسبة لقيام الله نفسه بإدراج أحداث ذهنية من نوع مناسب في سيرنا الذاتية. لو تحرينا الدقة، لقلنا إن أجسادنا لا تؤثر في أدمغتنا، بل تقتصر على تهيئة المناسبة لقيام الله بهذا النشاط. لوك نفسه لا يقر هذا، لكننا قد نتصور أنه ليس هناك سوى فرق طفيف بين تدخل الله، تحقيقًا لمشيئته الخيّرة، حين يجعل قَطع اللحم بالحديد يسبب إحساسًا بالألم، من جهة، وقيامه مباشرة بحقن الإحساس بالألم في الروح حين تُغرس قطعة حديد في اللحم، من جهة أخرى.

لقد سبب مذهب لوك خيبة أمل كبيرة لليبنتز. في الفقرة التالية، من كتاب لوك **مقالات جديدة** (*New Essays*) الذي كان تعليقًا مفصلًا على أعمال لوك، يتكلم فيلاليثيس (Philalethes) باسم لوك، فيما يتكلم

ثيوفيلوس (Theophilus) باسم ليبنتز. لاحظ الاقتباس المباشر من فقرة لوك الواردة أعلاه:

فيلاليثيس: «حين تصطدم جسيمات بعينها بحواسنا بطرائق مختلفة، تسبب فينا إحساسات بعينها بالألوان أو المذاقات، أو بخواصَّ ثانوية لها القدرة على إنتاج هذه الإحساسات. ربط الله مثل هذه الأفكار، كفكرة الحرارة، بمثل هذه الحركات التي لا تشبهها، ليس أصعب على التصور من ربط فكرة الألم بحركة قطعة حديد تغرس في لحمنا، التي لا تشبه تلك الفكرة»[19].

ثيوفيلوس: يجب ألا نحسب أن أفكارًا من قبيل اللون والألم اعتباطية، وأنه لا علاقة طبيعية ولا رابط بينها وبين أسبابها: ليس من دأب الله أن يسلك هذا النحو العشوائي والمنافي للعقل. عوضًا عن ذلك، أقول إن هناك تشابهًا من نوع ما ـ ليس تشابهًا تامًّا يسري كليةً، بل تشابه يعبّر فيه شيء عن شيء آخر عبر علاقة منظمة بينهما. هكذا نجد أن هناك تشابهًا بين القطع الناقص، وحتى القطع المكافئ أو القطع الزائد، والدائرة التي هي إسقاط على مُستَوٍ، بحسبان وجود علاقة محددة وطبيعية بين ما يتم إسقاطه والإسقاط الناجم، حيث كل نقطة في أحدهما تطابق وفق علاقة بعينها نقطة في الآخر. هذا أمر أغفله الديكارتيون؛ وفي هذه المناسبة، سيدي، أذعنتَ إليهم من دون شواهد كافية... صحيح أن الألم لا يشبه

---

(19) Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 131.

حركة الدبوس؛ لكنه قد يشبه تمامًا حركات يسببها الدبوس في الجسد، وقد يمثلها في النفس، بل إنني لا أشك في ذلك إطلاقًا.

في حين لا يرى لوك سوى «مشيئة الله الخيرة»، يبدو ليبنتز مصرًّا على وجود رابط عقلاني. يجب أن تقوم علاقة شبه رياضية بين أحداث النفس و«حركات» الدماغ والجسد التي سببتها.

لنا أن نصوغ المسألة على النحو الآتي. تخيل الله وهو يخلق العالم. ما قدر الجهد الذي يحتاج إلى القيام به؟ ثمة مذهب مُغرٍ يقول إن عليه أن يخلق الأشياء الفيزيائية وقوانين الفيزياء فحسب، وكل شيء آخر سوف يتلو ذلك. بتثبيت الوضع المادي للعالم في كل الأوقات، يثبّت الخالق كل شيء في كل الأوقات. لو كان رغب في خلق عالم يختلف فيه شيء ما، عالم غرس الدبابيس فيه في الأجساد لا يؤلمها، لكان عليه أن يغير في الأحداث المادية على نحو يحول دون ذلك؛ أي لكان عليه أن يصمم أعصابًا وسبلًا مختلفة في الجسد والدماغ. ليست هناك تنويعة مستقلة تحافظ على ما هو مادي على حاله، لكنها تغير ما هو ذهني. هذا مذهب ليبنتز، في الأقل كما يبدو في هذه الفقرة. (ثمة تأويل آخر يقر وجود تنويعة مستقلة، لكن الله اختار بالطبع أفضل سبيل إلى ربط الأحداث الذهنية والمادية).

في المقابل، يرى لوك أنه يلزم الله القيام بشيئين: أن يثبّت كل الفيزياء وقوانينها أولًا، ثم يقرر كيفية «ربط» الأحداث الذهنية بالأحداث المادية، بحيث يثبّت العلاقات النفسية ـ المادية. كما لو أن للعالم سيرتين، واحدة لأحداثه المادية وأخرى لأحداثه الذهنية، وعلى الله أن يقرر كيف يربط

بينهما. وفق هذا المذهب، قد تكون هناك تنويعة مستقلة. بمقدور الله أن يبقي الفيزياء على حالها، وأن يقرر عدم ربط وخز الدبوس بالألم.

اعتبر الآن شخصًا (أنت) ونسخة مادية منه (توأمك). إذا كان لوك محقًّا، يمكن من حيث المبدأ أن يكون توأمك زومبيًا أو ميوتانتًا. على الرغم من التشابه المادي بين جسديكما، فإن التشابه في الحياة الذهنية بينكما يتوقف على كرم الله الاعتباطي. يتضح هذا خصوصًا في الصيغة «المناسبية» من هذا المذهب: ربما لأسباب لا نعلمها، قد يجد الله في استئصال إصبع رجلي مناسبةً لإدراج الألم في سيرتي، لكنه لا يجدها في حالة إصبع رجلك. من منحى آخر، إذا كان ليبنتز محقًّا، فإن هذا الإمكان غير وارد. إذا رطمت إصبع رجلك ورطم توأمُك إصبع رجله بطريقة مماثلة، وكانت الاستجابة المادية في الحالين واحدة، لوجَب أن يكون «التعبير» عن هذين الحدثين المادّيين في ذهنيكما واحدًا، تمامًا كما أن الشكلين اللذين يسقطهما جسمان على مستوٍ بزاوية معيّنة يكونان متماثلين.

الأمر الجيد هو أن ليبنتز يوضح فكرته بمسألة رياضية. لا يعود ذلك إلى أن ليبنتز كان رياضيًا أفضل حتى من ديكارت، فهو مستحدِث حساب التفاضل والتكامل فضلًا عن أشياء أخرى، بقدر ما يعود إلى أنه كان يقول بوجوب أن يكون نظام الطبيعة في النهاية شفافًا واضحًا للعقل. الأشياء لا تحدث مصادفة. لو أمعنا النظر، لوجدنا أن هناك مبررًا لكل ما يحدث. يجب أن يكون لكل شيء معنى. حين يقول ليبنتز إن الله لا

يقوم بشيء بطريقة اعتباطية أو غير مبررة، فإنه لا يعبر حقيقةً عن تفاؤل لاهوتي، بقدر ما يؤكد وجوب أن نعرف لماذا تكون الأشياء على نحو دون غيره. هذا هو مبدأ «العلة الكافية» لديه. وعلى حد تعبير ديكارت، ينبغي أن نكون قادرين على الحصول على فكرة واضحة ومتميزة للسبب الذي يجعل الأشياء تحدث بالطريقة التي تحدث بها. يجب أن نفهم لماذا تكون الأشياء على النحو المحتم أن تكون عليه. وهذه الثقة في ما ينبغي أن يكون ممكنًا للعقل هي ما يجعل ليبنتز، مثل ديكارت، فيلسوفًا عقلانيًا.

في فلسفة الفكر (أو الذهن) يلزم أشياع ليبنتز إنكار إمكان الزومبيات والميوتانتات. ذلك أن السير الذهنية تُثبَّت بمجرد أن تُثبَّت السير المادية. ليست هناك تنويعة مستقلة، واقعية أو ممكنة. يتمثل المشكل الفلسفي في فهم علة هذا. إنه سؤال يستفسر عن السبيل التي تصدِّق بها القصة المادية بأسرها القصة الذهنية.

كان لوك قد حسب أن بمقدوره إغفال مسألة ما إذا كان الذي يقوم بالتفكير «شيء» (شبح) غير مادي فينا، أو النظام المادي نفسه، وذلك على اعتبار أنه بمقدور الله أن يضيف الفكر إلى أي شيء يروق له. غير أن ليبنتز صريح في إقرار أن خلق ذهن يتطلب ذهنًا. الأمر يحتاج إلى تدبير: لا سبيل إلى أن ينشأ الفكر بشكل طبيعي (أو على حد تعبيره، بطريقة عقلية يمكن تفسيرها) عن المادة:

«ذلك أن جسيمات المادة غير المفكرة، بأي طريقة وضعت، غير قابلة لأن يضاف إليها على هذا النحو شيء - سوى علاقة وضع جديدة، يستحيل عليها أن تهب فكرًا ومعرفة [لتلك الجسيمات]»[20].

هذا نوع اليقين القبلي في ما يمكن أن يسبب أو يعجز عن تسبيب أشياء أخرى، والذي يجعل لوك مثل غيره من فلاسفة عصره، فيلسوفًا عقلانيًا أساسًا، على الرغم من أنه أقل ثقة في قدرات العقل من ديكارت وليبنتز.

غير أن المفكرين بشأن الذهن لم يتجاوزوا كثيرًا مذهبي لوك وليبنتز. هناك الآن مفكرون (يسمون أحيانًا «الغامضون الجدد») يرون أننا لن نفهم إطلاقًا علاقة الفكر بالمادة. الأمر يظل كما تركه لوك، مسألة لا سبيل إلى فهمها عقلًا، مشيئة الله الخيرة. ثمة أيضًا من يجد شيئًا من الصحة في الثنائية الديكارتية، ويرى أن الذهن في واقع الأمر ظاهرة مصاحبة، لا تسبب أي أحداث مادية أصلًا. إنهم يقولون ذلك لأن ما هو مادي عندهم نسق مغلق. إذا كانت هناك عملية تبدأ بغرز دبوس في جسد شخص ما وتنتهي بإجفال، فهناك سلسلة مادية كاملة تبدأ بالدبوس وتنتهي بالإجفال تفسر هذا الإجفال. لذا، فإنهم يقولون ببطلان الحكم بأن ذلك الشخص قد جفل بسبب الألم. يجب التخلي عن هذا الشعور الذي يقره الحس المشترك. إنك تجفل بسبب سبل مادية، وليس بسبب إضافات ذهنية. وهم

---

(20) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, vol. IV. X. 16, p. 627.

في واقع الأمر يواجهون مشاكل التفاعل التي واجهها لوك. سوف نفصّل في هذا الأمر في الفصل التالي.

غير أن هناك آخرين يقولون بإمكان إقرار قيام علاقة عقلية. سوف أعرض مقاربتين واسعتي الانتشار، تحاول **أولاهما** تأمين «تحليل» لما هو ذهني، بطريقة تمكّن من اعتباره تعبيرًا ليبنتزيًا عما هو مادي. أما **الثانية** فتحاول تأمين نوع من الاختزال أو المماهاة العلمية بين ما هو ذهني وما هو مادي.

التحليل

يحاول التحليل، وفق ما يروم الفلاسفة، التعبير عما يجعل أنواعًا غامضة من الإقرارات صادقة، باستخدام عبارات تنتمي إلى فئة أقل غموضًا. يمكن توضيح التحليل بمثال مألوف. هب شخصًا أربكه تعبير يستخدم في الحياة الغربية المعاصرة، الرجل المتوسط، بأطفاله البالغ عددهم 2.4 طفلًا، وسياراته البالغ عددها 1.8 سيارة. كيف يمكن لمثل هذه الشخصية الهزلية أن تكون موضع اهتمام؟ مُفاد الإجابة توضيح ما يجعل الإقرارات التي تستخدم هذا التعبير صادقة على ذلك الرجل: أنه بالنسبة إلى العائلات، مجموع الأبناء مقسومًا على عدد الآباء يساوي 2.4، ومجموع السيارات مقسومًا على عدد ملاكها يساوي 1.8. هذه معلومات يمكن إيجازها بالحديث عن الرجل المتوسط. هذا ما يسميه رسل «بناء منطقي» يتألف من مجاميع من الأحداث. (هذا لا يعني أن كل الجمل المتعلقة بالمتوسط تحمل معنى أو مفيدة: كما يتضح من مثال سبق أن

استخدمه بعضهم، أن للشخص المتوسط خصية واحدة وثديًا واحدًا). يتحدث الفلاسفة أيضًا عن رد إقرارات نوع ما إلى نوع آخر. وتقوم التحليلات بعملية الرد هذه.

يخبرنا التحليل بما تعنيه إقرارات تتألف من نوع من الألفاظ، باستخدام إقرارات تتألف من نوع آخر. مميزاته بوصفه أداة فكرية موضع خلاف فلسفي، وقد تغيرت منزلته في القرن الأخير. بعض الفلاسفة، مثل رسل وج. إ. مور (G. E. Moore) (1873 ـ 1958)، يعتبرونه الغاية الأساس من الفلسفة. غير أن قدراته موضع ارتياب فيلسوف أمريكي مبرز في منتصف القرن العشرين، هو و. ف. كواين (W. V. Quine) (1908 ـ 2000)، وآخرين، وقد كرس تشاؤمهم حقيقة مؤسية مُفادها أن قليلًا جدًا من التحليلات الفلسفية بدت ناجحة. في الوقت الحالي، طرأت على التحليل عملية إحياء خجلى[21]. غير أننا نستطيع في هذا السياق تجاهل هذه المسائل المنهجية. ما يهمنا هنا أنه إذا كان بمقدورنا تحليل حالات العزو الذهنية باستخدام عبارات فيزيقية، فإن حلم ليبنتز في أن نفهم بطريقة عقلية وقبلية كيف يمكن لما هو مادي أن يسبب ما هو ذهني قد يتحقق.

لنعتبر الألم مثالًا للهيئة الذهنية. هبنا حاولنا الآن تحليل ما يعنيه اختبار المرء ألمًا. سوف نعبر عن الألم أساسًا بالحديث عما يجعلنا الألم نقوم به (وهذا يشكل أيضًا غايته، من منظور التطور). إنه يجعلنا نقوم

---

(21) التالي مصدر جيد للإحياء الحذر لأساليب التحليل في الوقت الراهن:
Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

بأشياء مختلفة. إنه يثير انتباهنا، يجعلنا نحرك أجزاء من أجسادنا، يجعلنا أقل عناية بأشياء أخرى، وبالطبع فإنه ليس ممتعًا. هبنا نستطيع أن نوجز كل هذه النتائج بالحديث عن نزعات أو استعدادات سلوكية. مُفاد الاقتراح إذًا أن الألم هو النزوع على هذا النحو. وهذا هو تحليل ما يعنيه كون شخص يشعر بألم أو ما يجعل الأمر صادقًا. يمكن لهذه النتيجة أن تنتج عن تمرين قبْلي للعقل، نجم عن التفكير في ما نعنيه بإقرارات تتحدث عن هذا النوع من الأحداث الذهنية. على هذا النحو يتلاشى غموض الوعي. طالما تشترك أنت وتوأمك في النزعات نفسها (بحيث تميل على نحو يمكن التحقق منه إلى التصرف بطريقة مماثلة)، فإنكما تشتركان في الإحساسات نفسها، لأن الإحساسات ليست سوى نزعات.

يسمى هذا المذهب بالسلوكية المنطقية، وفي تقديري أن فيه شيئًا من الصحة، لكنه يواجه بعض الصعوبات. قد يُعترض على هذا بأننا ألفنا فكرة أن الناس الذين تنتابهم الإحساسات نفسها قد يستجيبون بطرائق مختلفة. قد يرطم المرء إصبع رجله يومًا، ويحدث جلبة مروعة بسبب ذلك، ويرطمه ثانيةً في يوم آخر، ويشعر بالشيء نفسه، لكنه يبتسم بشجاعة ويواصل عمله. السلوك ليس مرشدًا دقيقًا للإحساسات والأفكار والمشاعر. (هذا مُفاد الدعابة عن نصيرين من أنصار السلوكية في الفراش: «أعرف أنكِ استمتعتِ بهذا، فكيف استمتعتُ أنا به؟»). لذا، يجب في أقل تقدير إضافة بعض التدقيقات. قد نستطيع إنقاذ تحليل النزعات السلوكية عبر الإشارة إلى أنه حتى في حالة الابتسام بشجاعة ومواصلة العمل، نستطيع أن نقول بمعنى ما إن المعني يظل ينزع نحو سلوكيات أكثر تعبيرًا عن الألم، لكنه

لم يفصح عنها لسبب أو لآخر. يكاد يستحيل افتراض القدرة على كتم النزوع شطر سلوكيات الألم كليًا، كما أن الآخرين يقدرون على ملاحظة الفرق بين الطفل الذي لم يؤذ نفسه، والطفل الذي آذاها لكنه واجه الأذى بشجاعة. يبدو أنه من الضروري أن ينحوَ الألم هذا النحو.

ولكن حتى هذا يكون في بعض الأحيان موضع شك. ثمة أناس يعانون من أضرار لحقت بأدمغتهم، ويبدو أنهم يقولون بصدق إنه يظل هناك بعض الألم، لكنهم لم يعودوا يتأذون منه. غير أنه يجب أن نلاحظ أنه يصعب فهم هذا. إذا اعتبرت مثالًا محكمًا للألم، لمس صحن ساخن، أو رطم إصبع رجلك في الجدار، يصعب تخيل هذه الهيئة الذهنية نفسها من دون تخيل أنها تسبب أذى كبيرًا. ومن الصعب كذلك تخيلها من دون تخيل نزوعها إلى تسبيب التمظهرات المألوفة في السلوك.

لا يميل المفكرون المعاصرون إلى الثقة كثيرًا في هذا النوع من السلوكية. إنهم يفضلون مذهبًا أكثر تركيبًا يسمى الوظيفانية. يهتم هذا المذهب أساسًا بوظيفة الهيئة الذهنية. غير أنه يحدد هذه الوظيفة بطريقة أكثر مرونة. إنه يسمح بشبكة من العلاقات المادية: ليس النزوع شطر السلوك فحسب، بل أسباب نمطية، وحتى نتائج في هيئات ذهنية أخرى، طالما عُبِّر عن هذه الأخيرة بطريقة مناسبة باستخدام نزعات مادية. غير أن الفكرة مشابهة في أساسها.

يُعدّ الألم، أكان حدثًا أم هيئة ذهنية، قابلًا لمشروع التحليل، لأن لديه في الأقل تعبيرًا مميزًا وطبيعيًا إلى حد في السلوك. من ضمن

الهيئات الأخرى التي تحوز نوعًا مماثلًا من التعبير الطبيعي، الانفعالات (الحزن، والخوف، والغضب، والفرح، وجميعها تحوز تجليات نمطية في السلوك). غير أن هناك هيئات ذهنية لا ترتبط بالسلوك إلا بشكل غير مباشر: اعتبر مذاق القهوة مثلًا. إنه يعطينا خبرةً مميزة: إنّها استساغة مذاق القهوة (ولا يوجد ذلك عند الزومبيات). لكنه لا يجعلنا عادة نسلك سلوكًا ما. يفضل المفكرون المعاصرون التعبير عن هذا بالقول إن هناك **كيفيات** أو مشاعر خامًا أو إحساسات ترتبط بتذوق القهوة. غالبًا ما يرتاب أشياع هذه الكيفيات في إمكان ردها إلى نزعات سلوكية. في هذا الخصوص، يذهبون مذهب لوك. لقد تصادف أن أضيفت هذه الكيفيات إلى أحداث مادية مختلفة، في حالتي إن لم يكن حتى في حالتك، لكنه كان لها أن تكون مختلفة. غير أن الريبة الخاصة بما إذا كنت زومبيًا أو ميوتانتًا تهدد ثانية.

نموذج علمي

من المهم أن نشير إلى تمييز يُغرم المعاصرون بعقده. حتى الآن، عرضنا مذهب ليبنتز على أنه يعارض عنصر المصادفة في مذهب لوك، بحجة العلاقة العقلية شبه ـ الرياضية بين الفكر والجسد. قد نقترح وجود سبيل وسط: سبيل يعارض المصادفة، لكنه لا يذهب إلى حد إقرار قيام علاقة شفافة رياضيًا أو عقليًا. عادةً ما يعبَّر عن هذا المذهب بالقول إنه قد يكون هناك تماهٍ **ميتافيزيقي** بين الأحداث الذهنية والمادية، لكنه ليس قابلًا بالضرورة لأن يُعرف قبليًا.

المماثلة التالية حجة رائجة. تُماهي الفيزياء الكلاسيكية بين حرارة الغاز ومتوسط الطاقات الحركية في الجزيئات التي يتكون منها. حين خلق الله الغازات الساخنة، احتاج إلى تثبيت شيء واحد فحسب: الغاز ومتوسط طاقة حركة جزيئاته. هذا يكفي لتثبيت الحرارة. ليست هناك تنويعة مستقلة. لا وجود لغازات زومبية أو ميوتانتية، لا تَبعث فيها الطاقةُ الحركية في الجسيمات أي حرارة إطلاقًا أو تبعث درجات حرارة مختلفة عن تلك المرتبطة بالطاقة نفسها في غازات أخرى.

من جهة أخرى، ليس العقل أو الفكر أو الرياضيات وحدها ما مكّن العلماء من مماهاة الحرارة بمتوسط الطاقة الحركية. لم يكن الاكتشاف قبليًا، تحليلًا ذهنيًا لما تعنيه الحرارة، بل استدعى الأمر تجربة وملاحظة، واعتبارات نظرية عامة. لم تكن النتيجة قبلية صِرفًا، بل كانت في معظمها في أقل تقدير بعدية. ليست العلاقة من النوع الذي يمكن الوصول إليه رياضيًا أو عبر «أفكار واضحة ومتميزة»، من قبيل حقيقة أن الدائرة تسقط إهليلجًا على المستوي المائل.

وبوجه عام، في العلم، حين يُماهى حد نظري أو خاصية، مثل الحرارة، بحد آخر (هاهنا متوسط طاقة الجزيئات الحركية)، يتم الربط عبر مبادئ تجسيرية تشكل جزءًا من نظريات العلم المعني. مثال ذلك، يماهى الآن بين المورِّثات وأجزاء من الدنا (DNA) لأن مورِّثات البيولوجيا الكلاسيكية تعرَّف عبر وظائفها في جعل الخصائص قابلة للتوريث، وقد اتضح الآن في البيولوجيا الجزيئية أن أجزاء من الدنا هي التي تقوم بهذه

الوظيفة. لاحظ أن التحليل ليس غائبًا تمامًا. يجب أن نعرف ما يفترض أن تقوم به المورثات قبل صياغة المعادلة. غير أن الاكتشاف المهم يتعين في الاكتشاف العلمي العارض للشيء الذي يقوم بما عُرِّف على أنه يقوم به.

حين نُنمذِج مقاربتنا لمشكل الفكر ـ الجسد بحسب اختزالات علمية من هذا القبيل، سوف نجد هيئة فيزيقية تميز البشر الذين يتشاركون في الهيئة الذهنية نفسها. مثال ذلك، قد نجد أن كل من يشعر بألم، ولا أحد سواهم، يختبر هيئة دماغية (غالبًا ما تُحدّد بشكل غامض بالتعبير «تصدر أنسجتهم c شرارات كهربائية»). بعد ذلك يُقترح أن هذه هي هيئة الألم، تمامًا كما أن أجزاء الدنا مورثات. مرة أخرى، سيكون هناك رد تامٌّ لما هو ذهني إلى ما هو فيزيقي.

يسمى هذا بنظرية المماهاة النفسية ـ الفيزيقية.

يعترض الخصوم أحيانًا بقولهم إنك لا تستطيع تصديق هذه النظرية إلا بتخيل حالة تخدير كاملة. مُفاد الاعتراض أن كل ما هو ذهني بشكل مميز قد تم إغفاله. والرد المناسب على هذا هو أن تسأل من يدفع بهذا الاعتراض عما تم إغفاله، وأن تدعه يواجه صعوبات الثنائية. غير أن هناك صعوبات أخرى تواجه هذا النوع من نظريات التماهي بين ما هو نفسي وما هو مادي. من ضمن هذه الصعوبات أنه في حالة الأحداث الذهنية، يسيطر وعي المرء على النحو التالي. من منظور الذات، أيّ شيء يُشعِر بالألم هو ألم، أكان أنسجة c أم شيئًا مختلفًا تمامًا. لو زُرع في دماغ المرء سيلِكون بدلًا من هذه الأنسجة، وكان السيلِكون يؤدي إلى النتيجة نفسها، فإنه يظل

ألمًا. لا تتوقف معرفتنا بألمنا على ما لدينا من أنسجة c، أو أي نوع آخر من الهندسة البيولوجية. ثمة سلطة يحوزها ضمن الأنا. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أننا قد نعرف ما إذا كانت مرشحات هامشية للشعور بالألم، من قبيل الفطر، تحوز أو لا تحوز أنسجة c، قد لا نستريح إلى القول بأنها تعاني من ألم أو لا تعاني منه، وفق هذا التصور فحسب. ولهذا السبب، فإن المماهاة لا تبدو واضحةً تمامًا كما في الحالات العلمية الأخرى (وإن أمكن التشكيك في هذا).

سوف نرضى بما يكفي إذا كان فهمنا للعلاقة بين الأحداث الذهنية والأحداث المادية في الدماغ أو الجسد بوضوح فهمنا للعلاقة بين الحرارة ومتوسط الطاقة الحركية في الغازات. ربما لا يهمنا كثيرًا إذا وصلنا إلى هذا الفهم عبر «إعمال الفكر المحض»، أو عبر القيام بتجارب. لذا نستطيع أن نثمّن اعتراض ليبنتز على لوك من دون مشاركته نزعته العقلانية. على ذلك، حين نحاول التفكير مليًا في علاقة الدماغ بالجسد من جهة، والفكر من جهة أخرى، غالبًا ما يكون تفكيرنا وليس جهلنا العلمي مدعاة لخيبة الرجاء. في الآونة الأخيرة، عُني كثير من العلماء بالوعي، وبهيئات دماغية متنوعة اعتُبرت مقحمة على قيام الوعي بوظائفه العادية. مثال ذلك، اعتُبرت الموجات الإلكترومغناطيسية في الدماغ ذات التردد المتدني أساسية. غير أنه لا يتضح كيف يمكن توظيف هذا النوع من الحقائق في حل المشكل، بحيث نناصر ليبنتز في خصومته مع لوك. من منظور لوك، كل ما يتسنى للعلماء اكتشافه هو أنه حين يكون الدماغ في هيئة بعينها، نحصل على أعراض الوعي. غير أن هذا قد لا يخبرنا بشيء سوى ما تصادف أن ارتبط

به الوعي. إنه لا يمكّننا من فهم هذا الارتباط. كذلك، إنه يفترض التخلص من إمكاني الزومبي والميوتانت، وإلا ما تسنى للعالِم تأكيد التطابق، إلا في حالته الخاصة في أفضل الأحوال. غير أنه وفق رؤية الغامضين الجدد، لا العلم ولا الفلسفة يجعلان الأمور أفضل حالًا. لن نقوى ألبتة على مناصرة ليبنتز ضد لوك بشكل حاسم.

الأطياف المعكوسة: اللغات الخاصة

كثيرًا ما تبدو حالة الألوان قادرة بشكل خاص على توكيد إمكان الميوتانت في أقل تقدير، وهي كائنات تتماثل معنا ماديًّا، لكنها تدرك الألوان بطريقة مختلفة، بل قد تكون أطياف الألوان عندها معكوسة بعضها بالنسبة إلى بعض، بحيث تكون الخبرة التي يختبرها الواحد من الضوء في الطرف الأحمر من الطيف مماثلة للخبرة التي يختبرها آخر من الضوء في الطرف الأزرق. ولا سبيل لإخبارهم بأن الأمر على هذه الشاكلة.

تفتح الثنائية الديكارتية الباب لإمكاني الزومبيات والميوتانتات، لكنها قد تفتحه أيضًا لإمكان أكثر إرعابًا. إذا فكرنا على الطريقة الثنائية، فسوف نميل إلى الشعور بالثقة في أننا نعرف في أقل تقدير الكيفية التي تكون عليها خبرتنا. قد تكون معرفتنا بأذهان الآخرين تخمينية، لكننا نعرف أذهاننا جيدًا. ولكن هل هذا صحيح؟ لا تعتبر أذهان الآخرين، بل خبرتك الماضية. هل أنت متأكد أن ألوان العالم تبدو لك اليوم كما بدت أمس؟ هل أنت متأكد أنه كان ملونًا بأي لون أمس ـ بعبارة أخرى، إنك اختبرت الخبرات الواعية التي تذكر اختبارها؟

بطرح مثل هذه الأسئلة تطبق إمكاني الزومبي والميوتانت على ماضيك. تبدو الإمكانات الآن من الوهلة الأولى أكثر غرابة ومنافاة للعقل منها حين تُطبَّق على أذهان الآخرين، ونحن نميل إلى الرد بأننا نعرف بطبيعة الحال تمامًا أن الألوان تبدو اليوم كما بدت أمس. لو صحونا وبدت السماء مثل لون عشب الأمس، أو العكس بالعكس، للاحظنا ذلك.

صحيح أننا سوف ندرك التغير. ولكن هل هو أكيد وفق الثنائية الديكارتية؟ الأمر يرتهن بالطريقة التي نعتبر وفقها الذاكرة والأحداث الذهنية. ما الذي يجعلنا متأكدين من أن الأحداث الذهنية، حين تُعتبر متميزةً كليًّا من أي شيء مادي، تترك آثارًا في الذاكرة جديرة بالثقة؟ أستطيع أن أتقصى ما إذا كان تذكري العالمَ المادي جديرًا بالثقة بما يكفي. أذكر أنني وضعت السيارة في المرآب، وها أنا أجدها حيث تركتها. أتذكر الطريق إلى المطبخ، ولا ريب أنني أصل إليه من دون جهد أو خطأ. ولكن كيف أتقصى ما إذا كانت ذاكرتي بالعالم الذهني دقيقة؟ وكما كان للوك أن يقول، لماذا لا تكون «مشيئة الله الخيرة» قد تمثلت في ربط تعديلات ذهنية بعينها بي اليوم، بذاكرة مضللة تشي بأن تعديلات مماثلة ارتبطت بي أمس؟ يقول فتغنشتاين:

«تخلّص دائمًا من فكرة الموضوع الخاص على هذا النحو: لنسلّم بأنه يتغير دومًا، وأنك لا تلاحظ التغير لأن ذاكرتك تخدعك باستمرار»[22].

(22) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Pt II, xi, p. 207.

هذا لب الحجة المضادة «للغة الخاصة» في كتاب **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*) (الذي نشر بعد وفاة فتغنشتاين في عام 1953)، أحد أكثر الحجج التي احتُفي بها في فلسفة القرن العشرين. لقد حاول فتغنشتاين أن يبين أنه يستحيل وجود فكرة ذات معنى حول طبيعة ماضي (أو مستقبل) حياة المرء الذهنية إذا تم عزلها عن العالم المادي على النحو الذي تفترضه الثنائية الديكارتية. إنها تصبح زَلِقَةً أو شبحيةً إلى حد يحول دون أن تصبح موضعًا للذكريات أو المقاصد.

حين تطبق إمكاني الزومبي والميوتانت على ماضينا، سوف تجد أنهما يثيران الأعصاب. غير أنه يجب أن يثيرا أعصابنا بخصوص التصور الثنائي وحده. مرة أخرى، هل نستطيع أن ننكص من لوك إلى صيغة في مذهب ليبنتز؟ تذكّر أن ليبنتز رغب في علاقة «عقلية» بين ما هو مادي وما هو ذهني، بحيث يكون الحدث الذهني الخاص برؤية لون ما تعبيرًا **عقلانيًا** عما يحدث على المستوى المادي، لا إضافة عارضة له. كيف يحدث هذا في حالة الألوان؟ مُفاد فكرة ليبنتز أنه إذا كنت أنا وتوأمي (الذي قد يكون نفسي كما كانت أمس) نعمل من الناحية المادية بالطريقة نفسها، لا سبيل لأن تختلف حياتانا الذهنيتان. كيف يمكن لنا توضيح هذا المقترح؟ التالي إجابة مختصرة.

كثير من التغيرات المادية التي تؤسس إدراك الألوان واضحة بما يكفي. إدراك اللون إنما يحدث نتيجة إثارة المخروطات التي تحتشد في

الجزء المحوري في الشبكية. تقترح أفضل النظريات المعاصرة[23] أن هناك ثلاثة أنواع من المخروطات ط، م، ق (طويلة، متوسطة، وقصيرة). ترسل ط رسائل إلى العصب البصري بطريقة أسرع حين يصطدم بها ضوء ذو موجات طولية أطول، وتستثار م بشكل أشد في حالة الضوء متوسط الموجات الطولية، فيما يحدث ذلك مع ق في حالة الضوء ذي الموجات الأقصر. وفق هذا، يتوقف اللون الذي ندرك أولًا على مقارنة بين مستويات الاستثارة التي تحدثها هذه الأنواع الثلاثة من المخروطات. مثال ذلك، إذا كان ق أكثر تأثرًا من ط، فإن هذا يعني الأزرق، اللون في طرف الموجة الطولية الأقصر من الطيف. إذا كانت ط أكثر تأثرًا من ق، فإن هذا يعني الأصفر. إذا كانت ط أكثر تأثرًا من م نحصل على الأحمر، وإذا كانت م أكثر تأثرًا من ط، نحصل على الأخضر. لكأن القنوات «خصوم» تتنافس، والنتيجة تتوقف على أيها ينتصر.

اعتبر الآن حقيقة أن للألوان كثيرًا من الخصائص المهمة. إليك بعضًا منها: لا تجد سطحًا أزرق بشكل مُصفرّ، أو أخضر مُحمرّ، لكنك تجد أسطحًا خضرًا مُزرَقّة، أو حُمرًا مُصفرّة (برتقالية). إنك لا تستطيع الحصول على بُني فاتح، أو رمادي فاتح (يصعب تخيل لهب بني أو رمادي). الأصفر لون أخف من البنفسجي. قد تجد جوهرة حمراء أو زرقاء أو خضراء شفافة، لكنك لا تجد جوهرة بيضاء شفافة ـ أقرب شيء

(23) أفضل مصدر لعلم الألوان المعاصر هو: C. L. Hardin, *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988).

أن تجدها بيضاء مثل الحليب، كالأوبال. قد تجد ضوءًا أبيض، لكنك لا تجد ضوءًا أسود.

قد تبدو كل هذه وقائع خام متعلقة بالمجال الديكارتي الخاص بالذهن، إذ يُفترض أن الألوان تقيم هناك. غير أننا نستطيع الشروع في اعتبارها تعبيرات عن وقائع مادية مختلفة. إننا لا نستطيع رؤية سطح أزرق مُصفرّ لأن الأصفر والأزرق ينتجان عن أطراف متعاكسة رياضيًا: نحصل على أصفر حين تكون ط < ق، وعلى الأزرق حين تكون ق < ط. وعلى نحو مشابه، نحصل على الأحمر والأخضر. إنك لا تجد لونًا بنيًا فاتحًا، لأن البني أصفر غامق. ترى السطح بنيًا حين يحَس به على أنه أصفر، غير أنه لا يوجد سوى مستوى طاقة كلي متدن نسبة إلى مستوى مصادر الضوء في السياق. الأمر شبيه في حالة الرمادي الذي هو أبيض غامق. الأصفر أفتح من البنفسجي لأن الضوء الأصفر (ط < ق) أقرب أيضًا إلى التردد الذي تكون فيه منظومتنا البصرية قادرة على أقصى استجابة. بالمقارنة، كل من الأحمر في طرف والأزرق في الطرف الآخر من الطيف البصري يأخذنا إلى العتمة، حيث لا نستطيع أن نستجيب إطلاقًا. إنك لا تجد أبيض شفافًا لأن الشيء لا يُرى أبيض إلا حين يُبعثِر الضوء.

كل هذه مجرد أوليات في علم الألوان، لكنها توفر في الأقل إشارة إلى الطريقة التي يمكن بها فهم الأشياء. بعدد كاف من مثل هذه الوقائع قد نكون أقل اقتناعًا بإمكان الأطياف المعكوسة. اعتبر بدايةً حالة بسيطة: حالة الرؤية أحادية اللون (الأبيض والأسود). افترض أنه اقتُرح

أن شخصًا ما قد يكون نسخة مادية مني، لكنه يرى غامقًا ما أراه فاتحًا، والعكس بالعكس. هل هذا ممكن؟ قد يكون حكمنا المباشر إيجابيًا. قد نتخيل أن العالم يبدو له كما يبدو في الصورة الشمسية السلبية. غير أن هذا ليس صحيحًا. إذا جعلت قطعة من الزجاج الرمادي أفتح، تصبح رؤيتي عبره أفضل، وإذا جعلته أكثر عتمة، تصبح أسوأ. بحسبان أن توأمي نسخة مادية مني، يجب أن يكون هذا صحيحًا بالنسبة إليه. ولكن بالنسبة إليه، حين ننظف الزجاج، «يبدو» كما لو أننا أضفنا إليه سناجًا، إذ يصبح أكثر عتمة. وحين نضيف سناجًا «يبدو» كأنه أصبح أكثر وضوحًا. غير أنه يجب أن نتخيل أنه بالنسبة إليه، كلما أصبح الزجاج أكثر عتمة تحسنت رؤيته، وكلما كان أفتح ساءت؛ وهذا ببساطة عديم المعنى لأنه متناقض.

اعتبِر الآن شخصًا مماثلًا لي ماديًا، لكنه يرى الأصفر حين أرى الأزرق، والعكس بالعكس. لم يعد بالمقدور تخيل مثل هذا الكائن، إذ يجب أن يستجيب بالطريقة التي أستجيب بها، ولذا لن يتسنى له أن يقول مثلًا إن الأصفر لون غامق. سوف يكون الفرق في الاستجابة والسلوك فرقًا ماديًا. لذا يتعين أن نسأل كيف يرى الأزرق فاتحًا، والأصفر غامقًا. إذا كان يرى الأصفر حقيقة غامقًا، كما أرى الأزرق، فكيف يرى البني؟ أو البرتقالي؟ إن البني أصفر غامق، لكن الأصفر غامق أصلًا عنده. لذا يصعب تخيل كيف يمكن لتمييزاته المادية أن تماثل تمييزاتي، وذلك باعتبار هذا الاختلاف الكلي في الخبرة الذهنية.

باختصار، يصبح الإمكان أقل وضوحًا، وقد نخلص إلى الشك في كونه إمكانًا أصلًا. سنهندس تصورًا في الذهن يجسّر الهوة بين ما هو مادي وما هو ذهني، أي بين النظام البصري الذي يؤدي وظائفه بشكل كامل في الدماغ والكيفيات «الذاتية» المضافة الخاصة بخبرة اللون. من شأن هذه الهندسة أن تبرر موقف ليبنتز. لن تكون خبرة اللون الذاتية مجرد إضافة غريبة، بل تعبيرًا محتمًا، يمكن تفسيره عقليًا، عن كيفية قيام مخلوقات مثلنا بوظائفها. إذا تسنى القيام بمثل هذا بالنسبة إلى كل عناصر الوعي، فسيُحَلّ المشكل.

التفكير

نلتفت الآن إلى مظهر مختلف بعض الشيء من مظاهر الوعي. لقد ركزنا في هذا الفصل على الإحساسات والكيفيات. غير أن وعينا مكون إلى حد كبير من أفكار. والأفكار أشياء غريبة. إن لديها قدرات «تمثيلية»: الفكرة تمثل العالم بشكل نموذجي على أنه على نحو بعينه. في المقابل، يبدو الإحساس مجرد شيء قائم هناك. إنه لا يشير في ما يبدو إلى شيء خلاف نفسه، مثل واقعة ما أو واقعة مزعومة ما. (ينكر بعض المفكرين هذا، إذ يرون مثلًا أن الإحساس بالألم إدراك لإصابة جسدية، وأن هذا الإدراك يمثل الجسد على أنه مصاب، تمامًا كفكرة أن غدًا الجمعة تمثل غدًا على أنه جمعة. سأترك هذا الأمر للقارئ كي يقدر مدى وجاهته). الطبيعة التمثيلية التي تتسم بها الأفكار، والتي تسمى أحيانًا بالقصدية أو التوجيهية، جد محيرة. إذا تخيلنا الأفكار على أنها أنواع من «الأشياء» الحاضرة في الوعي، فكيف يتسنى «لشيء» أن يشير بنفسه إلى شيء آخر (إلى واقعة

أو وضع ما). لا ريب في أنه بمقدور لافتة ما أن تشير إلى قرية، لكن يبدو أن هذا راجع إلى طريقتنا في اعتبارها. لا تمثل اللافتة بذاتها الطريق إلى القرية. يجب أن نتعلم كيفية اعتبارها. نستطيع تخيل ثقافة يقوم فيها الشيء المادي نفسه الذي نعتبره لافتة، بوظيفة جد مختلفة: لوحة عرض، طوطم، أو لوحة فنية مجردة. إننا نجد هذا في حالة الحيوانات: حين تشير إلى شيء، عادة ما ينحصر اهتمام الكلاب في الإصبع الذي يشير، الأمر الذي يغضب أصحابها. لنا إذًا أن نتخيل مخلوقًا يحوز أفكارًا مماثلة لأفكارنا، لكنه لم يتعلم اعتبارها على طريقتنا. «طريقة الاعتبار» هي ما يشكل الفكرة.

لعلنا نحسن صنعًا حين ننكر أن تكون الأفكار أشياء. خطأ إقرار أن لكل اسم «شيء» يناظره يسمى أحيانًا بخطأ التمدية. كثيرًا ما يوجه المفكرون هذه التهمة بعضهم إلى بعض. الناس هم الذين يفكرون وقيامهم بذلك ليس مسألة حضور شيء في الدماغ أو الذهن. هذا صحيح حتى لو اعتبرنا هذا الشيء جملة صغيرة تكتب في الدماغ. إن التفكير مسألة اعتبار العالم على نحو بعينه، وهذه مسألة نزعات وليست مسألة ترتيب في داخلنا لأشياء تحدث خارجنا.

لعله يجب ألا تكون قدرتنا على التفكير في أوضاع غائبة، أو أوضاع قصية، أو أوضاع ماضوية أو مستقبلية، أكثر مدعاةً للحيرة من قدرتنا على تركيز انتباهنا على العالم. غير أنها إنجاز يميزنا من الحيوانات. يُفترض أن الحيوانات تستطيع أن تدرك العالم، غير أننا نشك في قدرتها على أن تمثل لأنفسها أوضاعًا ماضوية أو مستقبلية. أما نحن، فلا شك في أننا نستطيع ذلك.

تركز المقاربة المعاصرة الأكثر رواجًا على طريقة عزو أفكار إلى شخص يقوم بوظائفه كما يجب. يلزم أن شيئًا ما في سلوك المرء هو ما يجعلنا قادرين على معرفة أنه يفكر في الأمس، أو يركز على حالة الطقس المتنبأ بها في عطلة نهاية الأسبوع. يتم التعبير عن الأفكار بسلوكيات لغوية وغير لغوية، وقد نأمل في نوع من الرد: «يعتقد س أن ص» إذا، وفقط إذا، كانت خطط أو رغبات أو سلوك س تتسق بطريقة ما مع كون العالم ص. الحيلة أن نحدد نوع هذا الاتساق. إننا لا نجافي الحقيقة حين نقول إنه لا أحد نجح في القيام بذلك. غير أن هناك مقترحات تبين السبيل. نقول إن النظام العاقل، الصاروخ الموجه مثلًا، يعتقد أن هناك طائرة على بعد ميل ومئتي قدم إذا كان نظامه يشير إلى اتجاه مناسب لوجود طائرة في ذلك المكان، في ضوء هدفه (أو وظائفه) الذي يتمثل في إسقاطها. وعلى نحو مماثل، قد نقول إن المرء يعتقد أن الطقس سوف يكون جيدًا في عطلة نهاية الأسبوع إذا كان يسلك على نحو يناسب، وفق أهدافه (أو وظائفه)، كون حال الطقس جيدًا آنذاك. تكمن الصعوبة في تحديد هذه الفكرة من دون الركون بسبل أخرى على أوضاع ذهنية أخرى عند الشخص المعني، وهذا ما لم يستطع أحد القيام به.

سوف أترك التفكير موقتًا، وأُعنى في الفصلين التاليين بعنصرين آخرين في رؤيتنا العالَم يسهمان أيضًا في تعزيز الثنائية الديكارتية. **الأول** طائفة من الأفكار حول حريتنا، و**الثاني** مجموعة أفكار حول هويتنا.

الفصل الثالث

حرّيــة الاختــيار

«مرة أخرى، إذا كانت الحركات مقترنة دائمًا بعضها ببعض،

بحيث تنتج حركات جديدة من حركات قديمة في نظام ثابت،

وإذا كانت الذرات لا تنحرف أبدًا

وتدشن حركات تتحرر من قيود القدر

فتقوض سلسلة الأسباب والنتائج اللامتناهية

فمن أين جاءت حرية الاختيار هذه

التي تحوزها المخلوقات الحية في كل أرجاء الأرض» [24]؟

لوقريطس، *De Rerum Natura*

أو بلغة أقل رقيًا:

ثمّة فتًى قال، «اللعنة،

(24) Lucretius, De Rerum Natura: *Of the Nature of Things*, Translated by Sir Ronald Melville (Oxford: Oxford University Press, 1997), Bk. II. ll 251-7, p. 43.

لقد جُعلت أعتقد أنني مخلوق يتحرك

في تجاويف مقدّرة سابقًا؛

ليس حتى في حافلة، بل في ترام (tram)».

جعلَنا الفصل الأخير نفكر في نتاجات الدماغ: عناصر الوعي، كالأفكار أو الإحساسات أو الكيفيات. ولكن حين نفكر في أنفسنا، نعي أشياء أخرى أيضًا. إننا لا نقتصر على رصد العالم، كما نعتبره، بل نفعل فيه ونركز على أبدال. إننا نتدبر ونقوم بأشياء، نتحكم ونسيطر. كيف يجب علينا أن نفكر في هذا الأمر؟

قيود القدر

عادة ما نعتبر أنفسنا فاعلين أحرارًا. إننا نعيش حياتنا في مكان مفتوح من الإمكانات، نتفكر أيها نختار، وبعد التفكر، نختار. ذهبت إلى الجبال هذا العام لقضاء إجازتي، وكان بمقدوري أن أذهب إلى الشاطئ. لقد كان هذا خياري. غير أنه ما كان لي أن أذهب إلى القمر، لأن هذا لم يكن متاحًا لي.

يبدو أننا واعون بحريتنا. يبدو أيضًا أن الوعي بالحرية يرتبط بشكل وثيق بكل أنواع الوعي. حين فكّرنا في الزومبيات في الفصل الأخير، ربما تخيلنا مخلوقات حمقاء، آلية، فرانكنشتاينية، عبيدًا لبرامج بعينها، تؤتي أفعالًا بشكل غير مرن وغير مفهوم. لكننا لسنا كذلك؛ أليس كذلك؟

نعتز أحيانًا بحريتنا: فنحن لسنا مجرد مخلوقات غرائز أو رغبات. نستطيع أن نعقد العزم سويةً ونناضل للسيطرة على ما يستحوذ علينا

ويصيبنا بالإدمان، ونكون جديرين بالثناء حين ننجح في ذلك. إذا فشلنا، فقد نستحق العقاب وقد نعاقب بالفعل. الحرية مأتى المسؤولية، والناس الذين يسيئون استخدامها جديرون باللوم والعقاب. غير أنه لا أحد يستحق العقاب لأنه فشل في القيام بشيء لم يكن في وسعه. سيكون من المجحف على سبيل المثال أن أعاقَب لأنني لم أذهب إلى القمر، أو أن يعاقب شخص يمضي عقوبة في السجن لأنه لم يبر بوعده خارج السجن. العوائق هنا خارج نطاق السيطرة. هذا يعني أن لا أحد من أمثال هؤلاء جدير باللوم.

وهكذا يبدو أن ردّات أفعالنا الأخلاقية وكذلك تفكيرنا العادي يفترضان أنه كان في وسعنا أحيانًا أن نتصرف على نحو مغاير، حتى ولو فعلنا ذلك بشكل سيّئ.

ولكن، هل يمكن لهذا الوعي بالحرية أن يكون وهمًا؟ هل كان حقًّا بمقدورنا أن نتصرف على نحو يخالف النحو الذي تصرفنا وفقه؟

يبدو أن الاقتباسين اللذين استهللنا بهما هذا الفصل يطرحان حجةً من القبيل الآتي:

يتحكم الماضي في الحاضر والمستقبل.

لا سبيل إلى التحكم في الماضي.

ولا سبيل إلى التحكم في الطريقة التي يتحكم بها الماضي في الحاضر والمستقبل.

ولهذا، لا سبيل إلى التحكم في الحاضر والمستقبل.

الواقع أنك لا تستطيع التحكم في أي شيء، أكان ماضيًا أم حاضرًا أم مستقبلًا.

المقدمة الأولى في هذه الحجة صيغة مختصرة لمذهب يعرف بالحتمية، يمكن التعبير عنه بالقول إن كل حدث ينتج عن أسباب سابقة. وضع العالم في أي لحظة ناتج عن وضعه في اللحظة التي تسبقها، وهو يتطور عن ذلك الوضع السابق وفق قوانين الطبيعة الثابتة. تبدو المقدمة الثانية يقينية. أما الثالثة فتذكرنا بأننا لا نستطيع التحكم في قوانين الطبيعة، أي الطريقة التي تسبّب بها الأحداث أحداثًا أخرى. وأخيرًا، يبدو أن النتيجة تلزم عن كل ذلك.

يوصف الذين يقبلون هذه الحجة بغلاة الحتميين، أو أشياع اللاتساوقية، لأنهم يرون أن الحرية والحتمية ليستا متساوقتين.

قد يتعين علينا لاستعادة الحرية البشرية أن ننكر الحتمية. ثمة ما يدعو إلى التفاؤل هنا، لأن أفضل علم معاصر في الطبيعة، فيزياء الكم، يؤول عادةً أنه يصادر على أحداث لا أسباب لها. في عالم الكم، ثمة أحداث تقع «مصادفة». وفق هذا التأويل، يمكن لنظام ما أن يكون في وضع يتماثل تمامًا مع آخر، بحيث لا توجد أي «متغيرات خفية». على الرغم من ذلك، يطرأ حدث كمِّي في أحدهما، ولا يطرأ في الآخر. ليس لمثل هذه الأحداث أي أسباب: إنها تحدث فحسب، وقد لا تحدث. فيزياء الكم تحدد لها احتمالات بعينها، لكنها لا تستطيع أن تحدد يقينًا، وفق الوضع المعطى في لحظة بعينها، ما إذا كان أحدها سوف يقع في اللحظة التالية.

غير أن هذا ليس ما نرغب فيه على وجه التحديد: إنه يضيف عنصر عشوائية إلى الأشياء ـ ولا يضيف عنصر تحكم أو مسؤولية. لترى هذا، فكِّر في الوضع العصبي والفسيولوجي الكامل لدماغك وجسدك. تنجم الأحداث عن أسبابها. إذا حدثت أحيانًا اختلالات على المستوى المجهري، فلن تكون مسؤولًا عن أي فروق قد تنجم عنها. إنك لا تتحكم في قفزات الإلكترونات. إذا كانت في حقيقة الأمر لاحتمية، فلا شيء بمقدوره التحكم فيها. الأمر لا يختلف من حيث سوئه عن القفز بالطريقة الخطأ، كما لو أن نواياك الطيبة أُحبطت لأسباب خارج تحكمك. وضع الحادثة في دماغك لا يُلزِمك بمسؤولية عنها.

لا تنجح اللاحتمية المادية إلا في جعل مفهومي المسؤولية وعدالة اللوم أكثر غموضًا. أحيانًا يسمى هذا بمأزق الحتمية. إذا كانت الحتمية صحيحة، فسنفقد الحرية والمسؤولية. وإذا كانت باطلة، وبعض الأحداث تطرأ مصادفة، فسنفقد الحرية والمسؤولية. المصادفة لا تقل ضراوة عن الضرورة.

أشجار التين ومساقط المياه

في إنجيل مرقس، 11: 12ـ14، 20ـ21، ثمة قصة غريبة.

وَفِي الْغَدِ، بَعْدَمَا غَادَرُوا بَيْتَ عَنْيَا، جَاعَ. وَإِذْ رَأَى مِنْ بَعِيدٍ شَجَرَةَ تِينٍ مُورِقَةً، تَوَجَّهَ إِلَيْهَا لَعَلَّهُ يَجِدُ فِيهَا بَعْضَ الثَّمَرِ. فَلَمَّا وَصَلَ إِلَيْهَا لَمْ يَجِدْ فِيهَا إِلاَّ الْوَرَقَ، لأَنَّهُ لَيْسَ أَوَانُ التِّينِ. فَتَكَلَّمَ وَقَالَ لَهَا: «لاَ يَأْكُلَنَّ أَحَدٌ ثَمَرًا مِنْكِ

بَعْدُ إِلَى الأَبَدِ!» وَسَمِعَ تَلَامِيذُهُ ذلِكَ. وَبَيْنَمَا كَانُوا عَابِرِينَ فِي صَبَاحِ الْغَدِ بَاكِرًا، رَأَوْا شَجَرَةَ التِّينِ وَقَدْ يَبِسَتْ مِنْ أَصْلِهَا. فَتَذَكَّرَ بُطْرُسُ وَقَالَ لَهُ: «يَا مُعَلِّمُ، انْظُرْ! إِنَّ التِّينَةَ الَّتِي لَعَنْتَهَا قَدْ يَبِسَتْ!»

لنتغاضَ عن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية المقلقة التي تثيرها القصة، ونركز على الإجحاف البادي الذي لحق بشجرة التين. صحيح أن يسوع (عيسى) لم يلعن شجرة التين لأنها لم تثمر تفاحًا أو خوخًا. لقد كان يطلب تينًا، وأشجار التين تثمر أحيانًا تينًا. غير أنه يظل هناك إجحاف لحق بشجرة التين. كما لو أن عيسى كان يجادل «أحيانًا تثمرين تينًا، ولذا تستطيعين أن تثمريه الآن». لقد كان من حق شجرة التين أن تدافع بشكل مناسب عن نفسها بقولها إنها تثمر تينًا في الصيف، والوقت وقت شتاء، أو بقولها إنه «ليس أوان التين». إثمار شجرة التين تينًا يتطلب ظروفًا بعينها: حتى أفضل أشجار التين لا تثمر في غير موسمها تينًا، بقدر ما أنها لا تثمر خوخًا.

قد لا تدري شجرة التين بهذا. لو كانت شجرة التين ذاتًا مفكرة لشعرت بسوء لأنها لم تكن تدرك هي نفسها على وجه الدقة الأسباب الضرورية لإنتاج التين: لعلها تتذكر فحسب أنها تثمر أحيانًا تينًا، ولربما شعرت بسوء لأنها لم تثمر تينًا في تلك المناسبة. لكن هذا مجرد جهل. إذا كانت شجرة التين تشعر بسوء لأنها لا تثمر تينًا في الشتاء، فهذا مناف للعقل: الوقت ليس مناسبًا، وهذا كل ما في الأمر.

قد تفكر على طريقة هذه الشجرة المتخيلة: أعلم أنني حر. أقف هنا، أستطيع أن أرفع ذراعي أو لا أرفعها، كما أشاء. هب أني أرفع ذراعي؛

سوف أشعر أنني متحكم في الطريقة التي تتجلى بها الأحداث. إن وعيي يكشف لي عن حريتي.

لنستمع إلى الفيلسوف الألماني شوبنهور (Schopenhauer) (1788 ـ 1860):

«تخيل رجلًا يقول لنفسه، واقفًا في الشارع: «إنها السادسة مساء، وفترة الدوام قد انتهت. أستطيع الآن أن أتمشى، أن أذهب إلى النادي؛ أستطيع أيضًا أن أتسلق البرج كي أرى الغروب؛ أستطيع أن أذهب إلى المسرح؛ أو أزور هذا الصديق أو ذاك. حقًا إنني أستطيع الهرب من البوابة، إلى عالم البراري، ولا أعود إطلاقًا. كل هذا وقفٌ علي، وفي هذا الصدد، لدي حرية كاملة. على ذلك، لن أقوم بأي من هذه الأشياء الآن، بل سوف أذهب بإرادة لا تقل حرية إلى زوجتي». يشبه هذا تمامًا ما كان للماء أن يقوله: «أستطيع أن أكوّن أمواجًا عالية (نعم! في البحر أثناء العاصفة)، وأستطيع أن أسقط بسرعة (نعم! في قاع النهر)، وأستطيع أن أسقط مزبدًا مرغيًا (نعم! في مساقط المياه)، وأستطيع أن أرتفع بحرية كتيار ماء في الهواء (نعم! في النافورة)، وأستطيع أخيرًا أن أغلي وأتبخر (نعم! في درجة حرارة بعينها)؛ غير أني لن أقوم بأي من هذه الأشياء، بل سأظل طوع مشيئتي هادئًا وصافيًا في البحيرة العاكسة»[25].

في هذه الحكاية، ليس الماء واعيًا بالوضع السببي الضروري للغليان، وتكوين الأمواج، وما في حكم هذا. إنه يتذكر فحسب أنه يقوم أحيانًا بمثل

---

(25) Arthur Schopenhauer, *On the Freedom of the Will* (Oxford: Blackwell ,1985), p. 43.

هذه الأشياء. لذا، فإنه يعتقد أنه يستطيع القيام بها، ما يجعله يعزو هدوءه إلى قرار اتخذه طوعًا. غير أنه مخطئ في هذا: لو «حاول» أن يغلي في درجة حرارة غير مناسبة، أو «حاول» تكوين أمواج حيث لا رياح، لاكتشف أن هذه الأشياء لا تتوقف على قراره. يعبر فتغنشتاين عن الأمر نفسه بتخيل ورقة شجرة تسقط بسبب رياح الخريف، وتقول لنفسها، «سوف أذهب الآن في هذا السبيل، والآن في ذاك السبيل».

ينكر شوبنهور أن فهمنا لذواتنا، وعينا الذاتي، يعرض حريتنا الحقيقية. ويمكن لنا تفسير مراده على أنه ينتقد الحجة الآتية:

لست واعيًا بالخلفية السببية اللازمة لقيامي بـ ص.

أعرف أنني أقوم أحيانًا بـ ص.

إذًا أنا واع بأنه ليست هناك خلفية سببية لازمة لقيامي بـ ص.

مُفاد رأيه أن هذه الحجة فاسدة. عدم الوعي بشيء لا يعني الوعي بغيابه. حين أتكلم لا أعي البنى السببية المعقدة التي تمكنني من الكلام: الجهاز العضلي، وتنسيق العضلات والتحكم في التنفس، وحركة اللسان، وحركة الحنك، وأوضاع الفك. غير أن كل هذه الأشياء ضرورية، وسرعان ما أكتشف ذلك حين يحدث خلل في أي منها.

هنا قد يشرع المرء في التفكير على النحو الآتي:

ربما إذا قصرنا أفكارنا على العالم المادي، فلن يكون أمامنا بديل سوى الحتمية أو اللاحتميات العشوائية، ونفقد من ثم الحرية الحقيقية.

ولكن افترض أن هناك مستوى آخر. خلف تطورات الدماغ والجسد أو وراءها، توجد الأنا الحقيقية، تستقبل معلومات وتقوم أحيانًا بتوجيه العمليات. أحيانًا، حين يُترك الدماغ والجسد لنفسيهما يتحركان بطريقة ما، ولكن بتوجيه الأنا الحقيقية، يتحركان بطريقة مغايرة. أستطيع أن أسيطر وأتدخل بحيث أغير في مسار الأمور. وهنا تكمن حريتي.

هذه محاولة لمَفْهَمَة العلاقة بين نفسي من ناحية وجسدي ودماغي من ناحية أخرى عبر تفاعل مزدوج الاتجاهات. يقوم الدماغ والجسد بجلب رسائل للأنا الحقيقية، فتصدر لهما توجيهات. تجلس الأنا الحقيقية في غرفة القيادة، والشخص بأسره يتصرف بحرية حين تسيطر هذه الأنا. إذا لم تكن تسيطر، يواصل الدماغ والجسد (من دون وعي) عمليات التطور المادية.

هذه ثنائية الفكر والجسد ثانية. أناك الحقيقية تملي الأحداث. الرسائل تأتي، ربما عبر الغدة الصنوبرية. بعد ذلك، يثير نفَسٌ من الروح الخلايا والوصلات العصبية، فيبدأ بذلك سلاسل سببية. ثمة شبح في الآلة، والآلة تتصرف بحرية حين يسيطر الشبح. لقد سبق أن رأينا شيئًا من غموض تفاعل الفكر والدماغ وفق هذا التصور. غير أننا نستطيع أن نثير هنا اعتراضًا آخر. تحاول الثنائية فهم الحرية البشرية عبر إضافة عنصر جديد، النفْس المسيطرة، ولكن كيف نفهم حرية النفس؟

لتفحص ثانية مأزق الحتمية. كيف يفلت الشبح أو النفس في الآلة من المشكل نفسه؟ هل ثمة قوانين تحكم سلوك المواد الشبحية، بحيث إذا

كان الشبح في وضع ما في وقت بعينه، فهناك قانون يحدد الوضع التالي؟ إذا لم يكن كذلك، فهل المواد الشبحية عرضة لاختلالات عشوائية؟ كيف يساعدني هذا في أن أكون حرًا ومسؤولًا؟ تذكّرْ أيضًا أنه ليس هناك رابط معطى من الله بين كون الحدث «ذهنيًّا» وكونه تحت سيطرتي: ليس بمقدوري أن أتخلص من الألم والرغبات والهواجس والأفكار البغيضة والإرباكات كيف أشاء.

ترتكب المقاربة الثنائية لحرية الاختيار خطأً فلسفيًّا أساسيًّا. إنها ترصد مشكلًا وتحاول حله بإضافة نوع آخر من «الأشياء» إلى المشهد. غير أنها تنسى طرح السؤال عن الكيفية التي يتجنب بها هذا «الشيء» الجديد المشاكل التي تقلق الأشياء العادية. سوف نقابل هذا النوع من الأخطاء ثانية في الفصل الخامس، في سياق فلسفة الدين. في الواقع إنك إذا فكّرت في الأمر، فسوف تجد نفسك تفكر خلسةً في حرية نفس لا مادية، أي شبح، وفق نموذج الحرية البشرية. أي إنه عوضًا عن تقديم العون في فهم الحرية البشرية، تصبح الفكرة مرتهنة لها. ذلك أن الشبح في حقيقة الأمر نوع من الكائنات البشرية الأثيرية الصغيرة، يستقبل معلومات، يتدبر، يرغب في مختلف الأشياء، يقتنع أو يتأثر أو يرشَّد من جهة معلومات، وفي ضوء كل هذا يقوم بشيء ما. ما لم نفهم كيف تكون الكائنات البشرية حرة، لن يتسنى لنا فهم كيف يمكن لمثل هذا الكائن الأثيري أن يكون حرًا.

وبطبيعة الحال، هناك أيضًا مشكل تفاعل الفكر والدماغ، العصي في ضوء الثنائية الديكارتية. النسق المادي نسق مغلق؛ لا سبيل إلى إنتاج نتيجة مادية إلا عبر سبب مادي.

في محاولة الفيلسوف اليوناني أبيقور (341 ـ 270 ق. م.) مواءمة الحرية مع عالم حتمي مكون من ذرات صغيرة صلبة غير قابلة للقسمة في حال حركة، أقترح أنه بمقدور روح المرء أن تتدخل وتجعل الذرات «تنحرف» في اتجاهها. الواقع أن لوقريطس الذي كان يشرح رؤية أبيقور في الفقرة التي استهللنا بها هذا الفصل، يتحدث عن انحرافات طفيفة تطرأ على الذرات، وعن كيف أن «ما تسببه الانحرافات الطفيفة التي تطرأ على الذرات ليس محددًا مكانًا ولا زمانًا». لسوء الحظ، قوانين الحركة لا ترحب كثيرًا بهذه «الانحرافات». تخبرنا القوانين التي نعثر عليها فعلًا بأنه يتم الحفاظ ماديًّا على القوة الدافعة الخطية، وهي دالة مشتركة بين الحركة والاتجاه. ستُخترق قوانين الحركة بالطريقة نفسها إذا تسنى للأنا الحقيقية أن تجعل القمر يغير اتجاهه بمجرد التفكير، كما لو أنه بمقدور هذه الأنا أن تجعله يسرع أو يبطئ.

استطرادًا، يجدر أن نشير مع ذلك إلى أن أشياع النزعة الذرية من اليونانين والرومان، بمن فيهم أبيقور ولوقريطس، كانوا أفضل حالًا في جانب بعينه من ديكارت. ذلك أنهم اعتقدوا، خلافًا لديكارت، أنه يجب فهم الأرواح نفسها بسبل **ميكانيكية**. الفكر أو الروح، في ما ارتأوا، مكون من جسيمات ميكانيكية دقيقة، صغيرة، سريعة الحركة، وليس هناك مبرر من حيث المبدأ يحول دون تأثيرها في اتجاه وتسارع جسيمات الجسم الأكبر حجمًا. وبحسب توضيح لوقريطس كيف تكون هذه المادة الدقيقة مكونة من «بذور جد صغيرة، ومجدولة عبر أوردة، ولحم، وأعصاب»، يجب أن تكون النفس خلقت من مادة طيفية، لأنه «بمقدور خيالات

الدخان والضباب أن تحركها». مثل هذه الخيالات مكونة افتراضًا من جسيمات أصغر حتى من الدخان والضباب. غير أن لوقريطس يفشل لسوء الحظ في العودة إلى السؤال عن كيفيّة تحرّر حتى هذه الجسيمات الصغيرة من قيود القدر وتقويضها سلسلة الأسباب والنتائج اللامتناهية. لقد كان أشياع الذرية القدامى يفضلون تشبيه حركة النفس في الجسد بحركة الريح في السفينة، غير أن الريح بطبيعة الحال جزء من سلسلة الأسباب والنتائج اللامتناهية. إنها ليست شيئًا يقف خارجها، وكذا شأن النفس في هذا النموذج.

إحكام السيطرة على النفس

هل ثمة سبيل أفضل إلى اختراق حجة اللاتساوقية؟

لا تتحدث حجة الحتمية المتشددة عن أنواع التأثير السببي الفاعلة في حال قيام المرء بسلوك ما. أحيانًا تكون الدروب السببية مستقلة كليًّا عما نعتقد. غير أن الدرب السببي الذي يؤدي، من وجودي مكرهًا تحت الماء، إلى غرقي، هو واحد منها. النتيجة نفسها محتمة في حالة إينشتاين وحالة أي حمار. غير أن الدروب السببية قد لا تمر إلا عبر عمليات عصبية ذات مستوى عالٍ. هذا لا يعني سوى أننا غالبًا ما نتحرك بالطريقة التي نتحرك بها لأن أدمغتنا تقوم بوظيفتها بشكل مناسب.

لنجرِّب إذًا نموذجًا بدائيًا. فكر في الدماغ على طريقة «برمجيات الحاسوب»، على أنه يحوز مختلف «الوحدات». تستقبل إحداها (الماسح) معلومات حول موقف ما، فيما تؤمّن وحدة أخرى (محدِّد

الأبدال) أبدالًا سلوكية في ضوء ما يقوله الماسح. وهناك وحدة ثالثة (المقوِّم) ترتب الأبدال في ضوء اعتبارات محددة برمجت فيها. وقد تعمل عبر ربط مجسات عاطفية مثل الخوف والفرح ببعض الدروب. وأخيرًا، تركز وحدة رابعة (المنتج) على البديل الذي عدّته العمليات السابقة البديل الأفضل، وترسل إشارات عصبية تحرك العضلات والأطراف. إليك شكلًا تخطيطيًّا:

← الماسح ← محدِّد الأبدال ← المقوِّم ← المنتِج ←

تذكّرْ أنه يُفترض أن يكون كل ذلك مجرد وصف «برمجي» لأجزاء الدماغ. افترض الآن أن الغاية من وراء كل ذلك هي اتخاذ قرار. هب هذا القرار واحدًا من قراراتك، وأن هذه الأجزاء تعمل بالطريقة الاعتيادية. إذا سمَّينا هذه الوحدات وحدات «قرارية»، وإذا أَقحمت هذه الوحدات في عملية إنتاج مُخرَج ما، نستطيع القول إنك اخترت هذا المُخرَج. إنه لم يُفرض عليك، بالطريقة التي فُرض بها الغرق على سبّاح وقع في شرك البحر.

هب القرار يتعلق بالقيام بسلوك شائن. تأتي إلى حجرتي وترمي بكلبي المسن الوديع من النافذة. أُصاب بنوبة غضب، وأعقد العزم على تأنيبك. افترض أنك حاولت الدفاع عن نفسك بالركون إلى حجة اللاتساوقية:

انظر، لقد كان هذا الحدث ناجمًا عن الطريقة التي «بُرمجت» بها منظومتي (الماسح/ المنتِج). ربما «بَرمجت» أحداث سابقة الأمر في طفولتي، خارج نطاق سيطرتي، بحيث جعلت تحرير الكلب يحوز الأولوية

على سائر الأبدال. لقد أخبرني محدِّد الأبدال أن هذا بديل متاح، بعد أن أبلغني ماسحي بوجود كلب ونافذة في الجوار. مباشرة اختار مقوِّمي هذا البديل، وبشكل تلقائي قام منتجي بالشروع في إلقاء الكلب من النافذة. فعلى أي شيء تلومني؟

لا ريب في أنه من غير المتوقع أن يؤثر هذا فيّ، وقد أرد على النحو الآتي:

لا أحفل إطلاقًا بكيف حدث أن «بُرمجتَ» على هذا النحو. ما يزعجني أن هذه منظومتك. لا أبالي كيف أصبحت كذلك، ولا بالقوى الحتمية التي جعلتها تعمل على هذا النحو. كل ما يعنيني أنك، في النهاية، قمت بعمل مشين، وسأقوم بضربك جزاءً لك على ذلك. ربما حظك السيئ هو الذي جعلك ما أنت عليه. وقد أصبح حظك أكثر سوءًا، لأنك سوف تتعرض للعقاب.

في أقل تقدير، عزائي أنك، وفق حجتك، لا تستطيع لومي على ضربك! فقد بُرمجتُ بهذه الطريقة: إنني أستجيب على هذا النحو المؤذي لمن يقوم بمثل هذا العمل لكلبي الوديع.

قد يحقق ضربي إياك غاية، بل غايات. قد تعدِّل من سلوكك. في المرة التالية، قد تعتبر هذه الوحدة إلقاء الكلب من النافذة بديلًا أسوأ من بديل تحمل وجوده. في تصور أكثر تركيبًا، نستطيع أن نتخيل حدوث هذا عبر عدد من الآليات الأخرى: قد تربط علَمًا يشير إلى خطر التعرض للضرب ببديل إلقاء الكلب من النافذة، وقد يجعلك الغضب تتبنى تقويمات أو

استراتيجيات سلوكية أكثر عمومية. حتى إذا لم ينجح ضربي إياك في تغييرك، فإنه ينبّه من تُسوِّل له نفسه القيام بعمل مماثل. وأكثر من ذلك، فإنه يريحني من مشاعر الغضب التي تنتابني نحوك.

يختلف هذا عن كوننا نوجه اللوم إلى شخص على غرقه، بينما لا نوجه اللوم إليه على كونه وقع في شرك مياه البحر. الدرب السببي يمر هنا عبر فسيولوجيا حيوانية أساسية لا سبيل إلى تغييرها بالتربية أو بتعديل ميول الآخرين. ليس بمقدور الثناء واللوم أن «يعيد برمجتها». الدرب السببي لا يمر بوحدات مرنة، قابلة لأن تعدَّل عبر الغضب واللوم. غير أنه بالمقدور ردع وتغيير وتحذير من يقوم بإلقاء الكلاب من النافذة.

أحيانًا يقول المدرس ما يلي: «لا أنحو باللائمة على التلميذ إذا كان غبيًّا، غير أنني لا أحب التلميذ الكسول». وفق حجة الحتمية المتشددة، قد نعتبر هذا تحيّزًا: بعضهم يولد غبيًّا ويُرثى لحاله؛ فلماذا لا يُرثى لحال من وُلدوا كسالى؟ في الحالين، حظ المعنيّ عاثر. غير أن موقف المدرس سوف يعد وجيهًا إذا كان الكسل يستجيب لحوافز لا يستجيب لها الغباء. إذا كان احترامك رأي المدرس يجعلك تبذل جهدًا أكبر، لكنه لا يجعلك أكثر ذكاء، فثمة تبرير لعدم وجود تماثل بين الغباء والكسل. المدرس معنيّ بإعادة برمجة وحدة التقويم لديك. مدى إمكان إعادة برمجة الوحدات عبر التفاعل مع الآخرين، بما فيها التفاعلات المؤلمة حين يبيّن الآخرون غضبهم واستهجانهم، مسألة إمبيريقية يلزم حسمها عبر الخبرة البشرية.

هذه مجرد بداية برنامج التساوقية، أو النزعة التي تحاول إثبات أننا إذا أحسنّا الفهم، فليس هناك تناقض بين التسليم بالحتمية واعتبارنا الآخرين مسؤولين عن أفعالهم. أحيانًا تسمى التساوقية بالحتمية «اللينة»، في مقابل الحتمية «المتشددة». هذا ليس وصفًا جيدًا لسببين. **أولًا**، لأنها ليست في حقيقة الأمر نوعًا آخر من الحتمية. إنها تقبل الحتمية بالمعنى الذي يقبله أي شخص آخر. ليست هناك قوى شبحية تتدخل في نظام الأحداث الطبيعي. **ثانيًا**، من منظور أخلاقي أو سياسي، قد يكون نصير الحتمية «اللينة» جد متشدد، أي قاسيًا. إذا استطعفته بعذر أن تركيبك البيولوجي أو بيئتك جعلتك ما أنت، فلن يستمع إليك، وسيصبّ جام غضبه عليك بالطريقة نفسها. المماهاة بين الجريمة والمرض لا ترضيه: بمقدور الناس أن يحزموا زمام أمرهم، وإذا بدا مناسبًا، فسوف يستخدم العقاب أو أي رد فعل مناسب آخر كي يجعلك تقوم بذلك أيضًا.

وبطبيعة الحال، يمكن لنصير التساوقية أن يقبل بعض الأعذار. إذا أُكرهت في موقف ما بحيث استحال عليك إنتاج نتيجة حسنة بصرف النظر عن مدى قيام «وحداتك» بوظائفها، فأنت لا تستحق اللوم على ما يحدث. هذا وضع السبّاح الذي يتعرض للغرق: فمهما كانت أخلاقه حسنة، ليس لديه ما يستطيع فعله. وعلى نحو مماثل، إذا كان السلوك «شائنًا»، لأنه كان لزامًا عليك مثلًا أن تتعاطى أدوية تجعلك تعاني من الكآبة أو أي اختلال آخر، فربما تكون جديرًا بالصفح، حين تثوب إلى رشدك.

قد نقول هنا، حسن، رد الفعل إزاء ملقي الكلاب البغيض طبيعي بما يكفي، وقد يكون مبررًا حتى بسبب العواقب. لعل التأنيب وما يرتبط به

من سلوكات يقوم بوظيفة ما، وثمة حاجة إلى قيامه بمثل هذه الوظيفة. مع ذلك، أليس هناك ما يشي بالجَوْر؟ ذلك أننا لم نقم بما يبيّن أنه كان في وسع ملقي الكلاب أن يقوم بخلاف ما قام به. في أي مناسبة، سوف تبرمَج الوحدات بطريقة أو أخرى، بحيث تكون النتيجة محتمة. يبدو حتى الآن أن أشياع التساوقية يلومون شخصًا ما على ما حدث، على الرغم من أنه ما كان له إلا أن يقوم بما قام به. قد يردون على هذا بالتمييز بين معانٍ مختلفة لعبارة «كان له أن يقوم بشيء مخالف». إذا كان الدرب السببي لسلوك المعنِيّ يمر عبر وحدات القرار، فبمعنى ما «كان له أن يقوم بشيء مخالف»، وقد يُعدّ حرًا. للتعرف إلى المعنى الصحيح من عبارة «كان له أن يقوم بشيء مخالف»، قد نطرح ما سوف أسميه **تعريف التساوقي الأول**:

يؤتي المرء الفعل بحرية إذا كان له أن يقوم بشيء مخالف بالمعنى الصحيح. كان للمعنى أن يقوم بشيء مخالف بهذا المعنى إذا كان له أن يتصرف بشكل مختلف لو أنه اختار بطريقة مختلفة.

هذا كل ما نحتاج وفق رؤية التساوقي لتبرير اعتبارنا الآخرين مسؤولين، وربما توجيه اللوم وصَبّ جام غضبنا عليهم.

تعرض الاستجابة الشبحية للحتمية نوعًا من التدخل من خارج مجال الطبيعة: حرية «مناهضة للسببية»، يتميز فيها الشبح عن نظام الطبيعة السببي، لكنه قادر بشكل غامض على تغيير هذا النظام. يمكن أن نسمي هذا التصور بـ «التحكم التدخلي». أحيانًا يعرف هذا في الأدبيات بالمفهوم الليبرتاني (libertarian) للحرية، على الرغم من أن هذه تسمية مربكة

لأنه لا يتعلق بالليبرتانية السياسية أو الاقتصادية، أيديولوجيا السوق الحرة والحكومة التي تتدخل بالحد الأدنى. سوف أستمر في تسميته بالتحكم التدخلي. في المقابل، تقر التساوقية رؤية تعتبر أنك مُموضَع بشكل كلي داخل نظام الطبيعة السببي، وأن حريتك إنما تكمن في الطريقة التي تنجم بها أفعالك عن عملياتك المعرفية. كيف إذًا يتسجيب التساوقي إلى حجة التحكم الأصلية؟ قد يقترح أن هذه الحجة ليست أفضل من الحجة الآتية:

يتحكم الماضي في الحاضر والمستقبل.

ليس بمقدور الثرموستات أن يتحكم في الماضي.

ليس بمقدور الثرموستات التحكم في الطريقة التي يتحكم بها الماضي في الحاضر والمستقبل.

إذًا، ليس بمقدور الثرموستات أن يتحكم في المستقبل.

يتعين أن يكون هناك خطأ ما في هذا، لأنه بمقدور الثرموستات بالفعل أن يتحكم في المستقبل، في ما يتعلق بدرجات الحرارة، فهذه وظيفته. إنه يتحكم في الحرارة بأن يكون جزءًا من طريقة تحكم الماضي في الحاضر والمستقبل. ووفق التساوقية، هذه طريقتنا في التحكم في الأشياء. نحن جزء من النظام السببي؛ جزء من طريقة تحكم الماضي في المستقبل، وهنا تكمن مسؤوليتنا. لنا أن نسمي مفهوم التحكم هذا **بالتحكم الداخلي**، أي التحكم من داخل الطبيعة. حين نمارس تحكمًا داخليًّا، في ما يرى التساوقي، نكون مسؤولين عن سلوكات متنوعة. وحين نمارس هذا التحكم بطريقة سيئة، من العدل أن نَعَدّ مسؤولين عن النتائج، وأن نُلام عليها إذا كان اللوم استجابة مناسبة.

ولكن هل هذه الحرية التساوقية ما نريد؟ إننا لا نعزو أي حرية للثرموستات. أيضًا، يبدو أن التساوقية ترفض مشكل الحرية، عوضًا عن أن تطرح حلًا له. هكذا بدت لإمانويل كانط (Immanuel Kant) العظيم (1724 ـ 1804) الذي أنكرها لكونها لا تعطينا سوى «نمط الحرية التي تتمتع بها الساعة» واعتبرها مجرد «ذريعة بائسة»[26].

الدمى والكائنات المريخية

إليك طريقة أخرى تشارك عبرها في شكوك كانط. الوحدات وتعقيدات معالجة المعلومات عقّدت الصورة السببية. ولكن هل غيّرَتها بشكل جذري؟ تخيل مستشارًا لشجرة التين، يشير إلى أن الفصل فصل شتاء وليس الصيف. هذا دفاع كامل عن الشجرة. حسن، إذا تصرفتُ بشكل شائن، ألا يعني هذا أيضًا أن الفصل فصل شتاء؟ لقد بُرمجت وحداتي بطريقة سيئة، افتراضًا من طريق حوادث تنتمي إلى سلاسل سببية تمتد إلى ما قبل ولادتي. ربما حين تغضب علي سوف تغير منظومتي لصنع القرار في المستقبل، لكن هذا لا يبين أنه كان لي أن أتصرف بشكل مختلف في الماضي.

حين نعرف التواترات السببية الكامنة خلف الأفعال والهيئات الذهنية الأخرى، ننحو إلى التفكير بمزاج لا يحكم من منظور أخلاقي. قد نلوم

---

(26) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated by Lewis White Beck, Cambridge Texts in the History of Philosophy (New York: Macmillan, 1956), pp. 99-101.

شخصًا آخر لكونه مكتئبًا كل الوقت، إلى أن نعرف قصةً كيميائية تفسر اكتآبه. قد نغضب على شخص لأنه عاجز عن أن يستثار عاطفيًا، إلى أن نعرف أنه أحادي النواة. غير أنه وفق رؤية الحتمية، ثمة دائمًا أشياء من هذا القبيل تمكن معرفتها. وإضافة إلى تراكم الشواهد العصبية ـ الفسيولوجية، لنا أن نفكر في حالات نعرف فيها عن «عمليات غسل الدماغ» أو «التكييف القسري». قد يميل الآباء إلى لوم ابنتهم التي لم تبلغ العشرين لأنها تنفق الوقت والجهد والمال على مستحضرات تجميلية لا نفع منها، غير أن الاستجابة الأفضل قد تتمثل في فهم الضغوطات الاجتماعية والتجارية التي تشلّ حكمها المستنير وتجعلها تقوم بما تقوم به.

تصبح الأمور أكثر سوءًا عند التساوقية إذا مارسنا بعض الخيال العلمي. تخيل غزوًا تقوم به كائنات مريخية صغيرة. إنها دقيقة الحجم، ومنظمة، ومؤذية. إنها صغيرة بما يكفي لأن تغزو أدمغتنا وتتجول فيها. حين تقوم بذلك، بمقدورها أن تبرمج وحداتنا كيف تشاء. على هذا النحو، نحن أشبه بالدمى في أيديها. (إذا بدا هذا المثال مسرفًا في الخيال، فتذكّر أن هناك بالفعل طفيليات تعيش على غزو أدمغة النمل. تحت تأثيرها، تتسلق النملة أوراق العشب، ما يجعلها عرضةً لأن تلتهمها الخرفان المارة على العشب، فتصيبها الطفيليات [الطفيليات في دماغ النملة تموت، لكن طفيليات أخرى تحصل على فرصتها]. وفق ما نعرف، تشعر النملة بأنها حرة كالريح في تسلق أوراق العشب). وبالطبع قد تجعلنا الكائنات المريخية الصغيرة نقوم بما أمكن أن نقوم به في كل الأحوال. غير أنها قد تتخلص

من المحوّلات الكيميائية بحيث نقوم بأشياء مروعة. لذا لنفترض أن العلم يخترع لحسن الحظ ماسحًا يكشف ما إذا كان المريخيون قد قاموا بغزونا. ألن نتعاطف مع أي شخص يعاني من هذه المحنة؟ ألن نعترف مباشرةً بأنه لم يكن مسؤولًا عن سلوكاته الشائنة؟

غير أن اللاتساوقي قد يتساءل، لماذا يحدث فرق ما إذا كان من يقوم بذلك كائنات مريخية صغيرة أو كائنات سببية من النوع الطبيعي؟

يشكك هذا النوع من الردود في فهم التساوقية لعبارة «كان له أن يقوم بشيء مخالف». إنه يقر أنه لا تثريب على القول إنه كان للمرء أن يقوم بشيء مخالف لو أنه اختار بشكل مختلف. ولكن افترض أنه بُرمج بحيث لا يستطيع أن يختار شيئًا مخالفًا. افترض أنه أثناء القيام بالسلوك المعنيّ، تعرضت وحدات التخيُّر للغلق على يد الكائنات المريخية الصغيرة أو الكيماويات أو أي شيء آخر. ثم ماذا؟ التساوقي الذي عرضنا حتى الآن يتجاهل السؤال؛ إنه ليس معنيًّا بالكيفية التي أصبحت بها الذوات ما أصبحت، بل معنيّ فحسب بالنتيجة إن كانت حسنةً أم شائنة. غير أن المعترِض يجد أن هذا مهم، كما أن بعض ردّات أفعالنا في أقل تقدير، حين نكتشف المزيد عن الدروب السببية، تبين أننا نتفق مع المعترض.

الهواجس والتونْكِيز

أعتقد أن أفضل بديل للتساوقية، حين تتعرض لهذا الهجوم المضاد، هو أن تثير الشكوك حول كلمة «برمجة»، في سياق الحديث عن برمجة الوحدات، بحيث تفضي إلى نتيجة بعينها. عمليًّا يكرر هذا نقلةً مماثلة

للتميز بين اتخاذ القرارات والغرق. هناك يضفي التساوقي درجةً من المرونة على العملية السببية، عبر توكيد الوحدات القابلة للتعديل أو للبرمجة بطريقة مختلفة. حين يزعم المعترض أن المعنيّ يكون في هذه الحالة مجرد ضحية حين تتم «برمجة» الوحدات بشكل خاطئ، يجب أن يضيف الرد مستوى آخر من المرونة. صحيح، في ما لنا أن نقول، إنه في حالة الفتاة التي تعرضت لغسيل دماغ أو في حالة الكائنات المريخية الصغيرة، قد تكون الوحدات قد بُرمجت بالفعل. إننا نتخيل أنها تُثبَّت بطريقة سيئة عبر عمليات كيماوية أو غيرها. غير أن هذه حالات خاصة، أساسًا لأن المرء حين يكون فيها يفقد مرونته: إنه يغدو محصنًا ضد الحِجاج، أو ضد أي إضافات أو تغيّرات في سيناريو اتخاذ القرارات. غير أن الفاعلين لا يُبَرمَجون عادةً على هذا النحو. حريتهم إنما تكمن في حقيقة أنهم يستجيبون للمعلومات وللاختلافات الجديدة التي تطرأ على الموقف. إنهم لا يُضطرون أو يُكرهون على رمي الكلاب من النوافذ أو الوقوف طيلة اليوم أمام متاجر المستحضرات التجميلية.

لنا أن نفصل في الفكرة على النحو الآتي، ما أسميه **تعريف التساوقي المعدل**:

تتصرف الذات بحرية إذا كان لها أن تقوم بشيء مخالف بالمعنى الصحيح. هذا يعني أنه كان **لها** أن تتصرف بشكل مختلف لو أنها اختارت بطريقة مختلفة، وكان لها، تحت تأثير أفكار واعتبارات أخرى، أن تختار بطريقة مختلفة.

وبطبيعة الحال، يحدث لسوء الحظ أن الأفكار الصحيحة لا تخطر على بالنا. حسن، يقول التساوقي مرة أخرى، هذا حقًا حظ عاثر. ولكن قد يحول غضبي عليك وضربي إياك دون تكرار فعلتك.

يفضل بعض الفلاسفة (باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632 ـ 1677) أشهر مثال)[27] أن يقرنوا الحرية بتزايد المعرفة والفهم. نحن أحرار، في ما يرون، بقدر ما نفهم الأشياء. هذه فكرة مغرية من نواح عديدة: إنها تربط حرية الاختيار بأشياء من قبيل الحريات السياسية: حرية المعلومات وحرية التعبير. لسنا أحرارًا إلا بقدر ما تتاح الفرص لنا، وعوز المعلومات يحرمنا من الفرص. نستطيع أن نضيف هذه الفكرة إلى تعريف التساوقي المعدل، عبر تحديد ما إذا كانت «الأفكار والاعتبارات الأخرى» هي أولًا تمثيلات دقيقة لموقف الفاعل وأبداله، وثانيًا ما إذا كانت متاحة له. لا فائدة من قول إنه تحت تأثير أفكار واعتبارات أخرى كان له أن يختار بشكل مختلف، إذا لم تكن هذه الأفكار والاعتبارات ميسرة لديه. هب أني نويت تسميمك فوضعت بطريقة ماكرة زرنيخًا في قهوتك، فشربتَها. لا فائدة من قول إنك كنت حرًا في عدم شربها. صحيح أنه كان لك ألا تشربها لو أنك اخترت بشكل مختلف، وصحيح أن فكرة القهوة قد تحتوي على زرنيخ أو اعتبار ذلك كان له أن يجعلك تختار بشكل مختلف، ولكن لأنه لم يكن لديك مبرر لاعتقادك في هذه الفكرة، فقد كنت ضحية عوضًا عن أن تكون فاعلًا حرًا. لنا أن ندمج هذا في تعريف التساوقي المعدَّل:

(27) بخصوص سبينوزا، انظر: Benedict Spinoza, *Ethics*, Translated by Andrew Boyle (London: J. M. Dent, 1979), Pt. IV, p. 187; Pt. V, pp. 199-224.

تتصرف الذات بحرية إذا كان لها أن تقوم بشيء مخالف بالمعنى الصحيح. هذا يعني أنه كان لها أن تتصرف بشكل مختلف لو أنها اختارت بطريقة مختلفة، وكان لها، تحت تأثير أفكار واعتبارات أخرى، أن تختار بطريقة مختلفة. الأفكار والاعتبارات الصحيحة والميسرة هي تلك التي تمثل موقفها بدقة، وهي أفكار واعتبارات يتوقع بشكل معقول أن تأخذها في حسبانها.

ماذا عن الشخص الذي لم تخطر على باله مثل هذه الأفكار والاعتبارات؟ هل هو ضحية وليس فاعلًا حرًا؟ من شأن هذا أن يحدث نقلة أخرى.

تكلمنا حتى الآن كما لو أن «التخيّر الحر»، إما من نوع تدخّلي غامض وإما من نوع «داخلي» وإما من نوع تساوقي ما، ضروري للمسؤولية. ولكن هل هذا صحيح؟ سبق أن قلت إنه قد يكون من سوء الحظ ألا تخطر بعض الاعتبارات الحاسمة على المعني لحظة اتخاذ القرار. ولكن أحيانًا لا نعتبر الأمر «مجرد» حظ سيّئ، بل نقول «لقد كان حَرِيًّا به أن تخطر الفكرة على باله». إذا لم تخطر على باله، فهو عرضة للّوم. من يشعل النار في مبنى كي يتسلى لا يستطيع أن يتحجج «بأنه لم يخطر إطلاقًا ببالي» أن ذلك سوف يسبب أذى للآخرين، ما لم يكن طفلًا أو يكن يعاني من خلل عقلي. حتى لو لم يخطر ذلك بباله، بحيث لم يكن قد اختار بحرية أن يغامر بحياة الناس، يظل مسؤولًا. الطيش والإهمال أخطاء، قد نُسأل عنها، تمامًا كما نُسأل عن قرارات أكثر عرضةً للتحكم. بعض الفلاسفة يجدون غضاضة

في قبول هذا. هكذا يقر أرسطو بشكل يبعث على اليأس أن المهمل شخص اختار أن يكون مهمِلًا، ربما في طفولته، وهذا هو السبب الذي يجعله مسؤولًا[28].

يثير هذا كثيرًا من الأفكار المهمة. بعض أنواع الحظ العاثر عارضة في حقيقتها: أعني الأشياء التي لا تؤثر في علاقتنا بالفاعل، غير أن بعضًا آخر منها يؤثر في هذه العلاقة. تخيل لاعب غولف أتقن في يوم ما ضرب الكرة، لكنّ نَوْرَسًا يمر فُيفسِد عليه ضربته. في يوم آخر يحسن ضرب الكرة، لكنّ ريحًا تُفسِد عليه ضربته. قد نقول إن هذا في الحالين سوء حظ. في الحالة الأولى، هناك حظ سيّئ صِرْف. غير أن الأمر في الحالة الثانية ليس بهذه البساطة. نعم هناك حظ سيّئ، لكنه من النوع الذي يجب على لاعب الغولف الماهر توقعه وتجنبه. يجب أن يكون أخذ الأمر في اعتباره. في المقابل، يمثل النورس الأفعال الإلهية الصِّرْف. حين يتوافر قدر كاف من سوء الحظ من النوع الثاني، سوف نبدأ في الشك في مهارة اللاعب، وكذا الشأن بالنسبة إلى الفاعل. من هنا جاء رد عازف البيانو على معجب أدهشه كم هو محظوظ أن تكون لديه مثل هذه المهارة: «نعم، وكلما زاد تدرُّبي، أصبحت أوفر حظًّا».

يُفترض أن الغاية من الهندسة المفهومية التي نمارسها هنا هي تفكيك أو توضيح عناصر حقيقية في فكرنا. نود أن نؤكد ونلخص أشياء من قبيل:

---

(28) بخصوص أرسطو، انظر: Aristotle, “Nicomachean Ethics,” in: *The Works of Aristotle*, Translated into English, vol. ix, Translated by William David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1925), III. 5 (1114a4).

أننا نميز بين تغيير الماضي (وهذا شيء لا نقوى عليه) والسلوك بشكل مختلف (وهذا شيء نقوى عليه)؛ لدينا سبل متمايزة في اللوم؛ فنحن نميز فعلًا بين أن يكون المرء مريضًا وأن يكون سيئًا؛ نقبل بعض الأعذار ونرفض بعضًا آخر. يُفترض أن يؤمّن لنا التحليل الفلسفي سيطرة على كل هذا، كما يُفترض أن يُعرض كل هذا لا على أنه خليط لاعقلاني من العادات غير المترابطة، بل بوصفه تطبيقًا لمجموعة وجيهة يمكن الدفاع عنها من المفاهيم والمبادئ، ولأنه يصعب القيام بهذا، فإن الفلسفة صعبة. تَصوُّر التساوقي مثلٌ على هذه الهندسة، فهو إما يحدد مفاهيمنا الراهنة، وإما يصمم مفاهيم أفضل منها. يجب أن يستجيب للسبل التي نفكر بها غالبًا، أو التي نفكر بها حين نسيطر على المشاكل التي نواجه. أعتقد شخصيًا أن التعريف التساوقي المعدل ينجز ذلك بطريقة جيدة. غير أن هناك آخرين يحملون اعتراض كانط محملًا أكثر جدية. إنهم يرون أن «تفاعلاتنا الشخصية» التي تشمل تحميل بعضنا بعضًا مسؤولية ما نقوم به، ترتهن فعلًا لتوق عاطفي باق للحرية التدخلية. إذا كان هذا التوق مفلسًا ميتافيزيقيًا، فعلينا أن نغيّر موقفنا. سيتمثل المشكل الفلسفي آنذاك في كون التحكم التساوقي منافيًا للعقل، والتحكم الداخلي غير مناسب.

أحيانًا ينجح التحليل في حسم الأمر. غير أنه قد يترك مناطق غائمة، وقد لا يكون هذا أمرًا سيئًا. اعتبر ثانية الفتاة التي تنفق قدرًا هائلًا من الوقت والمال على المستحضرات التجميلية. هل كان بمقدورها أن تقوم بغير ما قامت به؟ وفق تعريف التساوقي المعدل، قد نجد أن الأمر يتوقف على أفكار واعتبارات الآخرين «المتاحة» لها. بمعنى ما، قد نقول، كان

يجب أن تبدأ في ملاحظة أن شعبيتها أو فتنتها لا تتحسن كثيرًا بمثل هذه المستحضرات (لقد كان لها أن تكون أكثر شعبيةً وفتنة لو كان لديها عقل جدير بالاحترام، ربما عبر قراءة كتاب كهذا). قد تكون هذه فكرة صحيحة وميسرة لها. ولكن بمعنى آخر، قد لا تكون كذلك. لعله ما كان لمن تعرّض للتأثيرات التي تعرضت لها أن يعتقد في ذلك. تحسن الثقافة بشكل هائل جعل الفتيان يَعمَوْن عن هذه الحقيقة. لذا ما كان أجدر بنا أن نتوقع منها أن تعتقد فيه. أنا شخصيًا أميلُ إلى هذا التشخيص، فهي عندي أقرب إلى أن تكون ضحيةً من أن تكون فاعلة. ولكن مُفاد الأمر هنا أنه حتى إذا فشل التحليل التساوقي المعدل مرتين في حسم هذه المسألة، فإنه لا ريب في أنه يحددها بدقة. وهذه نفسها خطوة نحو جعل مسألة المسؤولية والحرية تحت السيطرة. غير أنه إحقاقًا للحق يجب أن نضيف أن الطريق يظل طويلًا. قد يصر اللاتساوقي مثلًا على أن الأفكار لا تكون ميسرة إلا إذا كانت هي نفسها موضوع اختيار (تدخلي) حر، وهكذا نعود إلى نقطة الصفر.

لا تحسن الثقافة المعاصرة التعامل مع المسؤولية بطريقة جيدة. اعتبرْ «دفاع توِنْكيز (Twinkie defence)» سيّئ السمعة. في أحد أيام عام 1978، دخل موظف سابق في مدينة سان فرانسيسكو، ويُدعى دان وايت (Dan white) دار البلدية حاملًا بندقية، بعد أن تجنب كاشفات المعادن بأن دخل عبر نافذة في القبو. صعد السلم، وأطلق النار على حاكم المدينة جورج موسكوني (George Moscone) وأحد مستشاريه، هارفي مِلْك (Harvey Milk)، فأرداهما قتيلين. في المحكمة أدلى محلل نفسي في

هيئة الدفاع، مارتن بليندر (Martin Blinder)، بشهادة تقول إن وايت كان يعاني من الكآبة، وإنها جعلته يفرط في الأكل، خصوصًا أكل الأطعمة الرديئة ذات نسبة السكر المرتفعة التي تعرف باسم تونكيز، ما أسهم في جعل حالته تزداد سوءًا، لأنه كان رياضيًّا سابقًا، وكان يعرف أن تونكيز ليست مفيدة بالنسبة إليه. لقد زعم بليندر أن الحالة الانفعالية التي انتابت موكله حالت دون توافر سبق الإصرار أو النية الفعلية، وكلاهما شرط ضروري لجرائم الدرجة الأولى. اقتنع المحلفون بالحجة، وبُرّئت ساحة وايت من ارتكاب جريمة القتل العمد، وإن أدين بجريمة «القتل الإرادي غير العمد».

في وقت لاحق عدَّلت كاليفورنيا من قانونها كي تقيد مثل هذا النوع من الدفاع، ويبدو أن الولاية كانت محقة في ذلك، فقد تصّرف وايت بتعمّد وسبق إصرار، وهذا ما جعله يحصل على بندقية ويمر عبر القبو. نستطيع أن نرى أن التحليل المعدل مرتين لا يرحب إطلاقًا بدفاع تونكيز. يجب على المتهم أن يبذل جهدًا مضنيًا كي يثبت أن قدرًا كافيًا من السكر أخرج سلوكًا على نطاق أفكار صاحبه ووحدات اتخاذ قراراته. لا يبدو صحيحًا أنه بقدر كاف من التونكيز يصبح المرء عاجزًا بالفعل عن الدراية بأفكار بعينها، بحيث لا يُتوقع منه مثلًا ملاحظة أن قتل الناس فكرة سيئة. حتى القدر الكبير من السكر لا يجعلنا نقوم بذلك. (ولكن حتى المحلفين المعاصرين لا يحسنون إقامة علاقات سببية. في ولاية ميشغن، كسب مؤخرًا رجل قضية للمطالبة بأضرار فادحة لأنه زعم أن اصطدامًا خلفيًّا بسيارته جعله يمارس المثلية الجنسية (homosexuality)).

قبل أن نترك التساوقية، يجدر أن نلاحظ صعوبة تواجه كل التعريفات. تحاول التساوقية إنتاج المفهوم الصحيح من فكرة أنه كان للمعنِيّ في ظروف مختلفة أن يتصرّف بشكل مخالف. ثمة حالات متطرفة تقترح أن هذه المفاهيم ليست متّسقة. تسمى هذه بحالات «التحديد السببي المفرط». هنا ثمة شيء يتحكم في نتيجة ما، على الرغم من أن النتيجة كانت محتّمةً بسبب آلية «العمل حالة الفشل». مثال ذلك، قد يتحكم الثرموستات في درجة الحرارة، بسبب آلية «أمان الفشل»، إذا كان لدرجة الحرارة أن تكون على حالها حتى إذا تعطل الثرموستات. حتى إذا طرأ عليه عطب سوف يؤثر فيه شيء آخر يجعل الحرارة في درجة مناسبة. وعلى نحو مماثل، قد يقوم الفاعل بعمل شائن، ويكون في حال تحكم ويتصرف بقصد ومسؤولية، حتى لو أنه اختار القيام بمسلك مخالف لعملت آليات لا يعرفها على ضمان قيامه بالفعل الشائن. تخيل أن الكائنات المريخية الصغيرة لا تتدخل، لكنها مستعدة للتدخل حين تكون النتيجة مخالفة لرغبتها. هذه حالات يصعب تناولها. غير أن التساوقي يستطيع أن يقول إنها لا تجعل تحديد المعنى الصحيح للتحكم عند البشر أصعب منه عند الثرموستات، لأنه إذا وجب أن يكون للمشكل حل في حالة التحكم الآلي، لزم أن يكون له حل في حالة البشر.

تشيئة البشر

هل ثمة شيء آخر يجب أن يشغلنا؟ قد نفكر على النحو الآتي:

تصف صياغة التساوقي عملية الكائنات العضوية ذات الأدمغة بالحديث عن وحدات اتخاذ القرار، لكن كل هذا مجرد وصف للأشياء

عبر ما يحدث. إنها لا تصف الأشياء عبر فاعلية، أو عبر قيامي بأفعال. لذا فإنها تغفل شيئًا أساسًا لإنسانيتي، وأساسًا لنظرتي الإنسانية إلى الآخرين، أعني كونهم ليسوا مجرد مرضى سلبيين وضحايا، بل كائنات فاعلة.

على هذا النحو ننظر إلى أنفسنا ونعتبر الناس العاديين الآخرين، وعادة هذه هي الطريقة التي نود أن يرانا الناس من خلالها.

هناك خشية من أننا ضيعنا شيئًا أساسًا للعيش الإنساني. من الأساس لنا أن نعتبر أنفسنا كائنات فاعلة، وليس مجرد مرضى، وأن يعتبرنا الآخرون كذلك. في دراسة شهيرة أعدها الفيلسوف بيتر ستروسن (Peter Strawson) (1919 ـ 2006)، يقارن الموقف «الموضوعي» أو غير ـ الشخصي من الآخرين بالموقف «الشخصي» أو الإنساني. وفق مسار التشيئة (objectifying) [معاملة الآخرين على أنهم أشياء]، يُعدّ الآخرون عوائق تعرقل تقدمنا، وينبغي «تدبر أمرهم، أو التعامل معهم، أو علاجهم أو ترويضهم». إنهم ليسوا موضع مواقف شخصية. وهكذا يبدو الناس كما لو أنهم مجانين، عوضًا عن أن يكونوا كائنات فاعلة ذكية يمكن فهمها[29].

ثمة «تحول غشتالتي» مثير في تصور ستروسن. بداية، قد يبدو أن المواقف الأخلاقية المرتبطة باللوم صعبة وقاسية، ولنا أن نقول إننا نحقق تقدمًا حين ننحو شطر مواقف أكثر ليبرالية وفهمًا لأشياء من قبيل

---

(29) تَرِدُ فكرة ستروسن في دراسته الشهيرة: Peter Strawson, "Freedom and Resentment," in: Gary Watson, ed., *Free Will*, Oxford Readings in Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1982).

الجريمة أو «السلوك المنحرف». معاملة الناس كمرضى بدلًا من معاملتهم كمجرمين تبدو خطوة في الاتجاه الإنساني الأخلاقي. يطلب منا ستروسن مواجهة ما يضيع منا في هذه النقلة. إنه يقترح أن كثيرًا مما يجعل العلاقات البشرية بشريةً بشكل خاص قد ضاع فعلًا. هب أني مثلًا تصرفت بطريقة أرغب في تفسيرها، غير أنني أجد الآخرين يستمعون على نحو يشي بأن كلامي مجرد عرض آخر. إنه مجرد علامة أخرى على حاجتي إلى تدبر أمري أو علاجي أو ترويضي. آنذاك تتعرض إنسانيتي للسلب. أريد أن يفهم الآخرون قراري، ولا أريد أن أعامل معاملة خاصة. أريد منهم أن «يسمعوا صوتي»، أن يقدّروا وجهة نظري، أن يروا كيف بدت لي الأشياء، عوضًا عن التساؤل عما جعل كائنًا عضويًا بشريًّا يتصرف على النحو الذي فعل. سوف نُعنى ثانيةً بهذا النوع من تشيئة البشر في الفصل الثامن، حين نواجه، ضمن أشياء أخرى، صناعة العلاج.

الاستجابة الصحيحة لهذه الشكوى المؤكدة، في ضوء فحوى رأي ستروسن، تقر التالي. لا يريد التساوقي إنكار الفاعلية، بل تأمين تصوّر بعينه لها، وهو يطرح هذا التصور عبر وظائف دماغية، تُستوعب فيها المعطيات، وتُنتَج الأبدال وترتَّب، إلى أن يتبيّن نتاج بعينه يحرك الفعل. صحيح أن هذه الأحداث كلها أشياء تطرأ مصادفةً (كما لو أنها تحدث بشكل سلبي)، غير أنها وفق رؤية التساوقي ما يحدث، بل كل ما يحدث، حين يقوم الشخص بشيء ما. وصفه على أنه شخص يقوم بشيء، لسبب مقنع، وصف على المستوى الشخصي لنتاج هذه الأحداث الدقيقة المتعددة.

يفضّل بعض المفكرين القول بوجود منظورين في كل هذا. هناك الموقف التفكّري الذي يتبناه المعنيّ حين يختار، وهناك موقف «موضوعي» أو موقف الشخص الغائب الذي قد يتخذه العالِم، حين يعتبرك نظامًا عصبيًا - فسيولوجيًا محددًا ومركبًا. ويكمن المشكل في المواءمة بين هذين المنظورين.

حين يصاغ المشكل على هذا النحو، لا شك في أن ما يلي هو الحل الصحيح. سوف تكون هناك صعوبة في المواءمة فحسب إذا تعارض ما يتم الكشف عنه في الموقف التفكري مع ما يتم الكشف عنه في موقف الغائب. غير أن الموقف التفكري لا يكشف شيئًا عن السببية. من يتوهم خلاف ذلك إنما يرتكب الخطأ في مثل الماء لشوبنهور: اعتبار عدم الوعي بقيام الدماغ والجسد بوظائفهما وعيًا بعدم قيامهما بوظائفهما. الأول يحدث للجميع، لكن الثاني مستحيل، لأنه في حال عدم قيام الدماغ والجسد بوظائفهما لا يكون هناك وعي أصلًا.

لهذا السبب، ولأنه لا شيء يُرى ضمن الموقف التفكري يتعارض مع رؤية العالم العلمية، قد لا تكون هناك حاجة إلى اعتبار مشكلة المواءمة صعبة أصلًا. ما قد يبقى لنا هو مجرد مشكل أخلاقي: مشكل التأكد من أننا نتعامل بعضنا مع بعض ليس عبر موقف التشيئة، بل بفهم إنساني تام، ومدعّم عوضًا عن أن يكون مقوَّضًا، وبمعرفة للظروف التي صاحبت اتخاذ الآخرين قراراتهم.

القدر، والعرّافون، والموت

أعرف رجلًا مُسنًّا ضابطًا في الحرب العالمية الأولى، أخبرني ذات مرة أن من ضمن مشاكله جعل الناس يرتدون خوذاتهم حين يواجهون خطر نيران العدو. كانوا يتذرعون بحجة الرصاصة «التي تحمل رقمك». إذا كانت الرصاصة تحمل رقمك، فلا جدوى من أخذ الحيطة، لأنها سوف تقتلك. من جهة أخرى، إذا لم تكن هناك رصاصة تحمل رقمك، فأنت آمن يومًا آخر، ولا حاجة إلى ارتداء الخوذة المزعجة.

أحيانًا تسمى هذه بحجة السفسطة الكسلى (lazy sophism). إذا كنت سأصاب بالسرطان، فسأصاب به، يقول المدخن. أنت لا تستطيع أن تتهرب من قدرك. وإذا كانت الحتمية صحيحة، فإن المستقبل مثبَّت أصلًا، عبر سلسلة أوضاع العالم اللامحددة التي انقضت. هذه هي السلسلة التي تنتج المستقبل؛ وهي تظهر إلى العيان من رحم الماضي. وإذا كان المستقبل مثبَّتًا، ألا يجب علينا أن نستسلم لأقدارنا؟ أليس الفعل شيئًا تعوزه الجدوى؟ أليس أفضل لنا أن ننسحب، بأن نجلس مثلًا على شال برتقالي ونغني طيلة الوقت؟

ثمة قصص عديدة تذكّرنا بأننا لا نستطيع الهرب من أقدارنا. إليك صياغة لمثل إسلامي شهير يعرف باسم «الموت في سمرقند»:

«في أحد الأيام، كان أحد مريدي شيخ صوفي في بغداد جالسًا في نُزل، فإذا به يسمع حديثًا يدور بين اثنين، وما لبث حتى لاحظ أن أحدهما هو ملك الموت.

قال ملك الموت لرفيقه. «عليَّ القيام بزيارات عديدة في هذه المدينة».

أخفى المريد المرعوب نفسه إلى أن ذهبا. للهرب من الموت، أجَّر أسرع حصان وامتطاه ليلًا نهارًا إلى أن وصل إلى مدينة سمرقند الصحراوية القصية.

أثناء ذلك، قابل ملك الموت شيخَ المريد، وتحدثا في بعض الأمور. «وأين مريدك فلان»، سأل ملك الموت.

«أفترض أنه في بيته يدرس، إذ أين له أن يذهب»، قال الشيخ الصوفي.

«هذا أمر مفاجئ»، قال ملك الموت، «ذلك أن اسمه موجود في قائمتي. ويجب علي أن أستلّ روحه غدًا، تخيل أين: في سمرقند، تصوّر!»[30].

لقد حاول المريد تجنب قدره، لكن قدره يلاحقه أنّى حل. وتتردّد أصداء قصة الفرار العقيم هذه في أرجاء العالم. في مأساة سوفوكليس، الملك أوديب، علم ملك طيبة، لايوس، أن ابنه سوف يقتل أباه ويتزوج أمه. حين أنجب لايوس ولدًا، هو أوديب، أراد تجنب قدره المحتم فأقعدَ وليده، وتركه ليموت على سفح جبل. غير أن راعيًا أنقذ أوديب، فشب في كورنثوس، معتقدًا أنه ابن ملك هذه المدينة. سمع إشاعات عن قدره، وحين استشار أحد عرّافي دلفي، أكدها له. فهرب مبتعدًا من كورنثوس، حيث افترض أن أباه موجود. وهكذا، في مكان ما في البرّية، حيث تتلاقى

(30) اقتُبِسَت قصة الصوفي من: Idries Shah, *Tales of the Dervishes: Teaching Stories of the Sufi Masters Over the Past Thousand Years* (London: Jonathan Cape, 1967).

ثلاث طرق، يقابل لايوس... المحاولتان اللتان رامتا الحؤول دون القدر هما اللتان تجعلان القدر يتكشّف.

اعتقد جنود صديقي أن اتخاذ الحيطة لا يجدي، تمامًا كهرب أوديب من قدره. غير أن هناك فرقًا حاسمًا. يُفترض أن أوديب عرف مصيره، لكنه سعى على أي حال إلى تجنبه. في المقابل، لم يعرف الجنود ما إذا كانوا سيُقتلون ذلك اليوم أم لا. من شأن هذا أن يعرّضهم إلى الرد المناسب، أن حمل رصاصة رقمك قد يتوقف على اختيارك ارتداء خوذة. قد تظل الرصاصة التي كان لها أن تحمل رقمك من دون رقم بسبب ارتدائك خوذتك. ولأنك لا تعرف ما إذا كانت هناك رصاصة تحمل رقمك، وبودك ألا تكون هناك أي رصاصة من هذا القبيل، أفضل لك أن تحتاط.

عدم القيام بشيء ما، عدم ارتداء خوذة، وضع شال برتقالي والترنم بأغنية، يشكل تخيّرًا. حين تجعل وحدات تخيرك مبرمجة وفق حجة السفسطة الكسلى، فإن هذا يعني المَيْل شطر هذا النوع من الخيارات. يمكن عرض حجة السفسطة الكسلى، حين يتعلق الأمر بمسار الفعل، على النحو الآتي:

سوف يكون المستقبل ما سوف يكون. أحداثه موجودة أصلًا في رحم الزمان.

ولذا، لا تفعل شيئًا.

ولكن لماذا تكون أكثر نزوعًا إلى الاقتناع بهذه الحجة منك بالحجة التالية:

سوف يكون المستقبل ما سوف يكون. أحداثه موجودة أصلًا في رحم الزمان.

ولذا، ابدأ في الفعل مباشرة.

قد تكون الحجة الأولى أفضل لو عرفنا أن الأفعال البشرية، بتكشُّف الأحداث من رحم الزمان، لا تحدث فرقًا. سيبدو الأمر كما لو أننا نشاهد مباراة، تجري خلف جدران زجاجية تمكِّن الرؤية من جانب واحد، بحيث نشاهد أحداثًا لا نستطيع المشاركة فيها، يقوم بها لاعبون لا يروننا ولا يسمعوننا. ولكن ليس هذا ما يحدث عادة. الأحداث تتكشف من رحم الزمان، ولكن بطريقة يمكن توقعها. حدث أكل المرء عجَّة يسبقه دائمًا حدث قيام شخص بكسر بيضة. حدث الوصول إلى قمة جبل يسبقه في العادة حدث الشروع في تسلقه. إذا لم تقم بشيء، فلا عجَّة، ولا قمة جبل. هوية الأحداث التي تتكشف من رحم الزمان تتوقف على ما نقرر القيام به، هذا ما يعنيه التحكم الداخلي الذي يقوم به الأشخاص أو الثرموستات، ولا يقوم به مشاهدو المباراة.

هل هذه الإجابة عن «حجة السفسطة الكسلى» نهائية وحاسمة؟

أعتقد أنها كذلك، إذا اعتبرنا حجة السفسطة الكسلى حجة على الفعل بطريقة أو بأخرى. ليس هناك مبرر يمكن تصوره لتفضيل نتيجة «لا تفعل شيئًا» على نتيجة «ابدأ في الفعل مباشرة». بعبارة أخرى، في هذا المجال العملي، قبول حجة يتكافأ مع الإعجاب أو الرغبة في أن تكون شخصًا

تتخذ وحداته شكلًا محددًا. سيتحقق هذا الشكل عبر قبول النصيحة الآتية: بخصوص التفكير في المستقبل ورحم الزمان، لا تفعل شيئًا. ولكن لماذا يجب أن نُكبِر شخصًا يأخذ حقيقة بهذه النصيحة؟ إنه شخص لا يحسن شيئًا: شخص لا يعد عجة ولا يصل إلى قمم الجبال، بل لا يشرع حتى في التسلق.

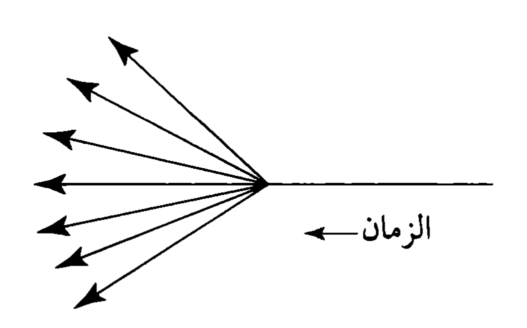
ولكن، قد يحتمل هذا الضرب من التفكير تأويلًا مختلفًا. عادة ما تُعتبر الجبرية مذهبًا يلغي كل خيار بدلًا من النصح بتفضيل خيار على آخر. ذلك أنه يفترض أن يبيّن أن التخيّر وهم.

ولكن، في المقابل، ما الذي يفترض أن يعنيه هذا؟ لقد سبق أن بيّنا أن أحد تصورات التخير وهم. كان هذا تخيرًا تدخليًّا، أو تدخلًا تامًّا وغير مسبب تقوم به «الأنا الحقيقية» في نظام الأحداث المادي والعصبي - الفسيولوجي. لقد عدنا إلى التفكير في وحدات التخير المرنة المستلزمة في أفعالنا. كيف يمكن للأفكار الخاصة بمرور الزمان أن تبين أن عملياتها حقيقية أو وهمية؟ هذا لا يبدو أكثر معقولية من اقتراح أنه بسبب مرور الزمان، تُعدّ عمليات الحاسوب أو الثرموستات أو منشار السلسلة عمليات وهمية.

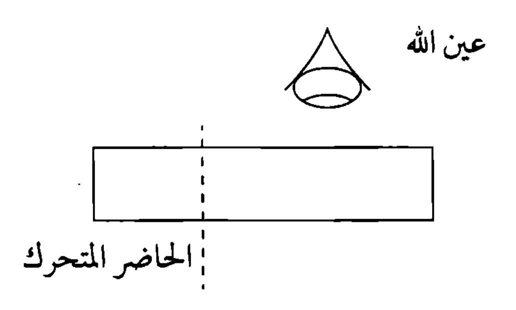
حين لا تعرف ما سوف يحدث، وتحسب أن الأحداث سوف تستجيب لما تقوم به، فإنك تتفكر في ما تقوم به. لقد رأينا أن الجبرية لا تؤمّن حجة على القيام بهذا التفكُّر بطريقة أو بأخرى، ولا تؤمّن حجة على

أن العملية نفسها وهمية، ما لم تفهم هذه العملية بالطريقة الخارجية التي اعتبرناها ورفضناها.

ولكن هب أنك لا تعرف ما سوف يحدث، لكن هناك من قد يعرفه، الله مثلًا، أو هب أنه قابل لأن يُعرف فحسب. نعتقد، أثناء التفكر، أن المستقبل مفتوح، لكن الماضي مثبَّت. ولكن افترض أن المستقبل مثبَّت مثل الماضي، بحيث نفكّر على النحو الآتي.



إذ تمثل الأسهم إمكانات متاحة، بدءًا من الآن. غير أن هذا النوع من التفكير قد يكون موهومًا. لعل الحقيقة لا تُرى إلا من «منظور عين الله»، أو ما يسمى «الرؤية من حيث لازَمان». من هذا المنظور، يُعرض الزمان كشريط سينمائي؛ حيث يناظر كل جزء في الفلم أحداثًا في زمان بعينه. بحسبان الطريقة التي يسير بها العالم، لا يتسنى لنا إلا الوعي بأجزاء ماضية من الشريط (يرى بعضهم أنه بمقدور الأنبياء «رؤية» أجزاء مستقبلية). غير أنه ليس هناك لاتماثل ميتافيزيقي بين الماضي والمستقبل.



قد نقول إنه إذا كان هذا صحيحًا، فمن المؤكّد أنه لا جدوى من محاولة التأثير في المستقبل، تمامًا كما أنه لا جدوى من التأثير في الماضي. إذا كان الله يحوز هذه الرؤية، فلا بد أنه ينظر إلى جهودنا ويضحك. هذا ما يلزم عن قصة الصوفي. لقد سبق لملك الموت أن كتب قائمته. هذا ما جعل جنود صديقي يستخدمون تشبيه الرصاصة «التي تحمل رقمي»، ما يستلزم «أنها تحمل رقمًا أصلًا»، بصرف النظر عما نقوم به.

ولكن لماذا يضحك الله أو ملك الموت؟ هب لدى الله رؤية لازمانية. إنه يظل لا يرى العجّة في زمان ما، من دون أن يكون رأى في زمان أسبق قليلًا من يقوم بكسر البيض. إنه يعرف ما إذا كنا سوف نحصل على عجة في جزء من الشريط، لكنه يعرف أيضًا ما إذا كنا سوف نشرع في إعدادها في جزء أسبق قليلًا. ليس هناك مبرر لمعرفته أن المستقبل سوف يكون ما سوف يكون بصرف النظر عما نقوم به، تمامًا كما أنه لا يعرف أن الشجرة سوف تسقط بصرف النظر عما تقوم به الريح. من المنظور اللازماني، كل ما يُرى هو الريح، والتدمير الذي تسببه. ليس الله، في ما يقول هذا

السيناريو، مثل الطبيب الذي يعرف أن السرطان سوف يقتلنا مهما فعلنا. هذا يعني أنه سوف تكون هناك أجزاء من الشريط يتصرف فيها البشر بأشكال متنوعة، لكنهم يموتون من السرطان مهما فعلوا. «الرؤية من حيث لازمان»، من خارج الزمان، ترى أفعالنا، وترى نتائجها، لكنها لا ترى نتائج من دون أفعال. هكذا يرانا الله نأكل عجَّة، لأن وحدات تخيُّرنا أعدتنا لكسر البيض، وهو لا يرانا نأكل عجة إلا حين يرانا، في وقت أسبق من الشريط، نكسر بيضًا.

ما يلزم عن قصة الصوفي هو أن ملك الموت ضمّن المريد في القائمة قبل أن يقرر المريد الهرب، بحيث إنه سوف يموت أينما كان، في بغداد أو سمرقند. هذا ما جعل الهرب غير مُجد. ولكن لعل ملك الموت وضعه في قائمته بسبب هربه؛ لو دهسته حافلة مثلًا بعد وصوله إلى سمرقند. هذا ما جلب إليه مصيره. لكن هذا لا يخبرنا عما إذا كان المريد تصرف بشكل معقول. لو كانت لملك الموت مهام في بغداد، لأنها أصيبت بالطاعون مثلًا، لربما كان الفرار معقولًا، على الرغم من أنه يظل سيّئ الحظ. لعل ملك الموت لم يضمِّنه في القائمة إلا بسبب فراره.

ماذا عن اللاتماثل بين الماضي والمستقبل؟ لو كانا متماثلين في عين الله، لماذا تكون محاولة تغيير المستقبل تصرفًا معقولًا؟ لماذا تعد هذه المحاولة أكثر معقولية من محاولة تغيير الماضي؟ حسن، وكما قلت، حتى الله لا يرانا نشرع في إعداد عجة، بعد قيامنا بأكلها (ما لم يكن يرانا بسبب نهمنا نُعدّ ونلتهم عجة أخرى). لذا لا جدوى حقيقةً من محاولة التأثير

في الماضي. غير أن هذا يفسح المجال لمشكل فلسفي ضخم وصعب. هل عجزُنا عن التأثير في الماضي مجرد حقيقة عارضة كان لها ألا تكون، أم أنها تختلف باختلاف المكان والزمان؟ إذا كانت المسألةُ مسألةَ أنماط تُرى من منظور لازماني، يبدو أنه يجب أن تكون كذلك. هل كان للأنماط أن تختلف في مكان آخر؟

سوف أترك هذه المسألة مؤقتًا للقارئ (وهي مسألة جد صعبة). ولكن إذا عدنا إلى الجبرية فسوف نجد أنه ليس هناك في حقيقة الأمر تبرير عقلاني أو فلسفي لها. إنها تناظر مزاجًا أو هيئة ذهنية نشعر وفقها أننا نفقد السيطرة، وأننا فعلًا مجرد مراقِبين لحياتنا. ليس هذا الأمر غير مبرر دائمًا. أحيانًا يكون الناس عاجزين إلى حد كبير، سياسيًّا أو حتى نفسيًّا (لأنه ليست لدينا قدرة على المرونة، بل تعرضنا لغسيل دماغ، أو لهواجس غريبة لا نستطيع التخلص منها). حين نكون عاجزين، قد تكون الجبرية إطارًا طبيعيًّا ننكص إليه. إذا كانت جهودنا لا تثمر شيئًا عادة، نحتاج إلى سلوان، وفكرة تكشف مصيرًا لامتناهيًا، أو **كارما**، تشكل أحيانًا بعض السلوان.

غير أنها ليست مناسبة في حال القيام بأفعال. لا نستطيع التفكير بشكل آمن، عندما نكون بصدد قيادة سيارة، أنه لا فرق إذا كنا أدرنا العجلة أو ضغطنا على المكابح. ليست أفضل جهودنا غير ذات جدوى.

المرونة والكرامة

لأيديولوجيا ثنائية الفكر والجسم جذور عميقة. لا أعني بالأيديولوجيا حجةً أو مجموعة بعينها من الحجج، بل إطارًا من الفكر: نقطة مرجعية أو

فكرة مرشِّدة. غالبًا ما يُفترض أن الثنائية تجعل الحرية والكرامة والخبرة البشرية نفسها ممكنة. إنها تعزز الكلمات الكبرى، الكلمات التي ترد في الشعارات. لقد حاولت في الفصلين الأخيرين فك الارتباط بين هذه الأشياء والثنائية. غير أن الناس يخشون الأبدال. هل نقوم برد الناس، في عيشهم مركَّبًا بهيًّا، إلى ضجر آليات أحادية اللون، بحيث يُكرهون على أنماط عيش بعينها، أو أسوأ من هذا، إلى عربات سلبية تحمل مورثاتنا الأنانية؟

إطلاقًا.

المشكلة هنا أن الأبدال تطرح كما لو أنها تستنفد المجال: إما روحًا حرة تحوم فرحةً خارج النظام الطبيعي، وإما آلة محددةً مثل حافلة أو حتى ترام (tram).

سوف نواجه أغلوطة سوء تمثيل الأبدال هذه ثانيةً في فصول لاحقة. ليست فلسفة التساوقية ما يشوِّه سمعة الطبيعة البشرية، بل هذه الطريقة في عرض الأبدال. إن هذا الأسلوب في عرض المسألة يفترض أن الطبيعة سيئة إلى حد أنها تحتاج إلى لحظة سحرية، شرارة إلهية يشعلها الشبح في الآلة، كي تغني أغنيتها. البديلان هما آلية الساعة (زومبيات) أو أشباح. لكن هذه هي الرؤية التي تشوِّه سمعة الطبيعة، بما فيها الطبيعة البشرية. يجب أن نتعلم التفكير وفق طريقة فتغنشتاين الذي يقول:

«من المخزي أن نبدو مثل أنبوب فارغ يملؤه فِكْر حقًّا»[31].

الكلمة المحورية التي يجب التمسك بها هي «المرونة» (تذكّر ثانية الزومبيات المبرمجة غير المرنة). إنك لا تستطيع أن تحدد قبليًّا إلى أي حد يكون السلوك البشري مرنًا. لنَقُلْ إن بيولوجيا البشر تعطيهم الوحدات. أما الكيفية التي تتبدى بها هذه الوحدات، الكيفية التي تبرمج بها، إذا شئنا، بشكل مختلف في البيئات المختلفة، فمسألة أخرى. بالمقارنة، تعطينا البيولوجيا البنى، مهما كانت، التي نحتاجها في تعلم اللغة. إننا نحوزها، وليس هناك حيوان يحوزها بأي درجة قريبة ولو من بعيد. غير أن هوية اللغة التي نتعلم ليست محددةً بيولوجيًّا، بل عبر البيئة، حيث يقلد الأطفال لغة أمهاتهم وأقاربهم.

وعلى نحو مشابه، كان لقدراتنا على التفكير وتقويمنا لها والسلوكات الممكنة التي تفضي إليها أن تكون مرنة إلى حد كبير. غير أن الشواهد تبين أنها خلاف ذلك. بمقدور البشر أن ينشأوا بحيث يهتمون بتنويعة كاملة من الأشياء. يصعب تمامًا اكتشاف نمط كلي: قواعد مرونة. يمكن للمرء أن ينشأ بحيث يصبح قاتلًا، أو بستانيًا.

يفضل المفكرون والمرشدون الروحيون التعميمات: كل الناس أنانيون؛ لا يؤثر فيهم شيء سوى مصالحهم؛ يكرهون آباءهم؛ يمكن

(31) Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Translated by Peter Winch (Oxford: Blackwell, 1978), p. 11.

تكييفهم قسرًا؛ الرجال عدائيون؛ النساء رقيقات الحاشية؛ لا يستطيع الناس أن يعينوا أنفسهم، وهكذا. لكن هذا ليس انصياعًا للشواهد بقدر ما هو فرض لتأويلات لها. مثل كل الأنماط الفكرية، قد تكون هذه التأويلات خطرة، لأن الناس قد يمتثلون إليها، وغالبًا ما يجعلهم هذا أسوأ مما كان لهم أن يكونوا. إن مهمة الهندسة المفهومية هنا إنما تتمثل في تأمين مخطط أوضح لبنى بديلة في الفكر، وثمة كثير منها.

الفصل الرابع

الأنــــا

تقصّينا الوعي بمحتويات أذهاننا، كما تقصّينا الفاعلية والحرية اللتين تشكلان الأنشطة التي نمارسها في العالم. ولكن ماذا عن الأنا، «الأنا» التي أكون. لقد رأينا أن ديكارت أنقذها وحدها من حطام شكه الشامل. رأينا أيضًا أن لشتنبرغ (Lichtenberg) قد شكك في حق ديكارت في القيام بذلك. من كان محقًّا، وكيف يجب علينا التفكر في الأنا؟

نفس خالدة؟

في ما يلي أشياء نعتقدها فعلًا بخصوص أنفسنا.

القائمة 1

كنت يومًا صغيرًا جدًا.

ما لم أصب في حادث، أو أكن عاثر الحظ، سوف يتقدم بي السن.

حين يتقدم بي السن، من المحتمل أن أفقد كثيرًا من ذكرياتي. ستتغير رغبتي مثلًا في القيام بأشياء عديدة، وستطرأ تغيّرات على جسدي. المادة العضوية التي يتكون منها جسدي (باستثناء دماغي) سوف تتغير تقريبًا كل سبع سنوات.

وإذا حدث أن فقد جسمي، في حادث مثلًا، بعض أجزائه، فسيتعين عليَّ أن أقاوم بما تبقى لي.

إليك الآن أشياء يمكن أن نعتقدها بخصوص أنفسنا. حين أقول إنها ممكنة، لا أعني سوى أننا نستطيع في ما يبدو فهمها، ولا أعني أننا نعتقد فيها بالضرورة. قد تبدو لك هذه الإمكانات غريبة، لكن هذا ليس مهمًّا هنا.

القائمة 2

كان يمكن أن أولد في مكان وزمان آخرين.

يمكن أن أقاوم موت جسدي، وأن أعيش بوصفي روحًا نوعًا آخر من الحياة.

كان يمكن أن أتمتع أو أشقى بجسد مختلف.

كان يمكن أن أتمتع أو أشقى بقدرات ذهنية مختلفة، أي بذهن مختلف.

كان يمكن أتمتع أو أشقي بجسد وذهن مختلفين.

قد أكون بعثًا لشخصية تاريخية.

قد أعيش ثانيةً، ككلب مثلًا، ما لم أتصرف بطريقة صحيحة.

الحال أن هناك من يعتقد، أو يقول إنه يعتقد، في مثل هذه الأشياء، بل إن هناك أديانًا تقرّ بعضها. هكذا تقر المسيحية الأمر الثاني، فيما تقر الهندوسية الأمر الأخير. وحتى إذا كنا لا نقبل أيًّا منها، نظل نعرف في ما يبدو ما يعنيه.

الفرق بين هاتين القائمتين هو الآتي. تتسق الأولى مع رؤية صريحة عن ماهيتي. أنا كائن حي بشري كبير الحجم. سيرتي مثل سيرة حيوانات أخرى، تبدأ بولادة طبيعية، وتشمل تغيرات طبيعية، وتنتهي بموت طبيعي. أنا مموضَع ومقيّد بشكل مكين في المكان والزمان، أقاوم تغيّرات طبيعية متنوعة، كالشيخوخة، وهذا كل ما في الأمر.

تقترح القائمة الثانية أنني شيء أكثر غموضًا، شيء لا يرتبط إلا «عرَضًا بكائن حيّ فانٍ». وفق إمكانات القائمة الثانية، أنا شيء قد يغيِّر حجمه وشكله، وجسده وعقله، وبمقدوره الوجود حتى من غير جسد. قد تمتد سيرة «الأنا» قرونًا، وقد تختبر تغيّرات في الشخصية لا نهاية لها، كأنها ممثّل.

وكما رأينا في الفصلين الأولين، اعتقد ديكارت أن لدينا إدراكًا «واضحًا ومتميزًا» لكون الأنا متميزة عن الجسد. ويبدو أن الإمكانات التي فحصناها، من القائمة الثانية، تعزز رؤيته. كما لو أن هناك شيئًا، هو روحي، أو أناي، أو ماهيتي، يبقى على الرغم من العديد من التغيرات (القائمة 1) وبمقدوره أن يبقى عبر أحداث أكثر غرابة (القائمة 2). ولكن ما الأنا؟ ها هو دايفد هيوم مرة أخرى.

«عندي، حين أتفكر بشكل أكثر عمقًا في ما أسميه أناي، أصادف دائمًا إدراكًا حسيًّا أو آخر، للحرارة أو البرودة، الضوء أو الظل، الحب أو الكره، الألم أو المتعة. إنني لا أستطيع أن أمسك نفسي في أي وقت من دون إدراك حسي، ولا أستطيع إطلاقًا أن ألاحظ أي شيء غير هذا الإدراك.

حين تختفي إدراكاتي في أي وقت، كما يحدث في النوم العميق، لا أحس طيلة هذا الوقت بنفسي، ويمكن أن يقال إنني لا أوجد. وحين تزول كل إدراكاتي بالموت، ولا يعود بمقدوري أن أفكر، أو أشعر، أو أرى، أو أحب، أو أكره، بعد تحلل جسدي، أكون انتهيت تمامًا، ولا أتصور أي شيء آخر يجعلني عدمًا كاملًا»[32].

يشير هيوم هنا إلى أن الأنا شيء مراوغ. إنها **لا تقبل الملاحظة**. إذا «نظرت داخل فكرك» كي تحاول الإمساك بها، فلن تفلح، لأن كل ما تعثر عليه مجرد إدراكات حسية بعينها، على حد تعبيره، أي خبرات وانفعالات. لن تحصل أيضًا على ومضة من هذه «الأنا»، صاحبة هذه الخبرات. على ذلك، نظن جميعًا أننا نعرف أنفسنا بحميمية خاصة. وكما رأينا، حسِب ديكارت أن هذه المعرفة بالذات تقاوم حتى «الشك المتطرف».

بدت شذرة الأنا هذه لكثير من الفلاسفة تختص بخاصية لافتة أخرى. إنها **بسيطة**، وليست مركبة. ها هو واحد من معاصري هيوم، فيلسوف الحس المشترك الاسكتلندي توماس ريد (Thomas Reid) (1710 ـ 1796):

«الحديث عن جزء من الشخص منافٍ للعقل. حين يفقد المرء أملاكه، وصحته، وقوته، يظل الشخص نفسه، ولا يفقد شيئًا من شخصيته. إذا بُترت رجله أو ذراعه، يظل الشخص الذي كان. العضو المبتور ليس جزءًا من هذا الشخص، وإلا كان له حق المشاركة في أملاكه، ولكان مسؤولًا عن جزء

(32) David Hume, *Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1888), I. iv., 6, p. 252.

من التزاماته، ولكان له حق المشاركة في مناقبه ومثالبه، وهذا مناف للعقل. الشخص شيء غير قابل للقسمة... أفكاري، وأفعالي، ومشاعري تتغير كل لحظة؛ ليست لها ديمومة، بل حالات وجود متعاقبة؛ غير أن النفس، أو الأنا التي تنتمي إليها دائمة، ولديها العلاقة نفسها مع كل الأفكار والأفعال والمشاعر المتعاقبة التي أقول إنها لي»[33].

هذه «الأنا» البسيطة الباقية هي الشيء الذي يشكو هيوم من أنه لم يعثر عليه قط. ريد يضرب الطاولة بقبضته، ويعلن وجودها.

تفتح بساطة الروح بشكل مناسب الباب لحجة تقليدية على خلودها.

كل تغير وفساد ناجم عن ارتباط الأجزاء التي تكوّن الشيء أو تفككها. ولذا، يستحيل التغير والفساد على كل ما ليس مركبًا. ولأن الأنا ليست مركبة، يستحيل عليها التغير والفساد.

لا تبدو المقدمة الأولى، كما هي مَصوغة هنا، مقنعة كثيرًا. إنها تتطلب نوعًا من الدفاع. مُفاد الفكرة أنه في أي تغير طبيعي (مادي)، نستطيع أن نكتشف شيئًا يبقى أو يتم **الحفاظ** عليه. إذا كسرت قطعة بسكويت، تظل مادة البسكويت باقية. وكان بعضهم يعتقدون أن الذرات تظل باقية، بحيث يتعين التغير الكيميائي في إعادة ترتيبها في المادة المعنية. قد نقول إنه يجب علينا أن نمضي إلى أعمق من هذا: ربما ما يبقى هو الطاقة، أو جسيمات دون ـ ذرية تسبب إعادة ترتيبها التغيرات التي تطرأ على المادة

(33) Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edited by A. D. Woozley (London: Macmillan, 1941), p. 202.

المركبة. ومهما يكن من أمر، التركيبات وحدها التي تتغير. أما «المادة» الفعلية (الجسيمات الأساس، الطاقة) فتبقى على حالها.

إذا استطعتَ فعلًا الدفاع عن المقدمة الأولى بوصفها حقيقةً قبْلية، وإذا كنت تعتقد أن ريد قد وفر أسسًا وجيهة للمقدمة الثانية (أن الروح ليست مركبة)، فسوف تبدو الحجة قوية. وبطبيعة الحال، فإنها أيضًا حجة على وجود أناي قبل ولادتي الطبيعية، أناي التي قد تكون منكمشةً إلى حد.

هل يمكن لكل هذه الأفكار أن تكون وهمًا؟ هل يجب علينا حقيقةً قبول أن القائمة الثانية تشمل أشياء ممكنة؟ لا تعبأ الآن بما إذا كانت هذه الإمكانات متحققة، كما يعتقد مختلف المؤمنين. فلنسأل إذا كانت متسقةً أصلًا.

أشجار البلوط والسفن

يحسن بنا أن نتفكر في مدى غرابة بعض اعتقادات القائمة الثانية. إنها تحرم الأنا من كل ما يبدو أنه يمنحها هوية، أكان جسدًا أم تاريخًا أم ذاكرة أم حتى فكرًا. هل لهذا أي معنى؟ كي نقارب الإجابة عن هذا السؤال، فلنصرف النظر عن أنفسنا ونشرع في التفكير في هوية أشياء أخرى. بمقدورنا ثانية أن نعود إلى جون لوك الذي أبدى ملاحظةً مثيرة بخصوص الخضروات والنباتات:

«كون هذه نبتة واحدةً تحوز مثل هذا التنظيم لأجزائها في جسم متساوق يسهم في حياة مشتركة واحدة، يجعلها تستمر في كونها النبتة

نفسها طالما ساهمت في الحياة نفسها، على الرغم من أن هذه الحياة تتصل بجسيمات مادية جديدة ترتبط بشكل حيوي بالنبتة الحية، في تنظيم مستمر يناسب هذا النوع من النباتات»[34].

يشير لوك إلى أن شجرة البلوط مثلًا تظل هي نفسها عبر فترة من الزمان، على الرغم من أن «الذرات» أو الخلايا أو الجزيئات تتغير. ما يقتضيه الأمر هنا هو «المساهمة في الحياة نفسها»، أي ما نعتبره وحدة تنظيمية أو وظيفية. لا يهم إذا ظلت الأجزاء على حالها، طالما بقيت وحدة الوظيفة هذه. وطالما بقيت، لنا أن نتحدث عن شجرة البلوط نفسها. ولذا، فإن لدينا شجرة البلوط نفسها، كشجرة صغيرة وشجرة ناضجة، بعد سقوط بعض فروعها، وهكذا.

يستطيع لوك استخدام هذا التبصر في تفسير ما يدعو إلى اعتبار الكائن البشري هو نفسه على الرغم من التغيرات العادية التي تطرأ أثناء حياته. «الرجل نفسه أو المرأة نفسها» تشبه «الشجرة نفسها» أو «القرد نفسه». إن هذا يستوعب النمو والتغير، طالما كان هناك استمرار في الوظيفة، أو الحياة المنظَّمة. كل شيء حتى الآن على ما يرام. لقد فهم لوك تمامًا ما يمكّننا من إعادة تحديد الكائن البشري نفسه (حين نفكر فيه على أنه حيوان ثديي كبير: ما تراه حين تنظر إلى المرآة) أو النبات نفسه عبر الزمان. لماذا يجب أن يتغير أي شيء حين نتحدث عن الأنا؟

---

(34) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited by Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), II. xxvii. 4, p. 331.

حين ننظر إلى القائمة الثانية التي استهللنا بها هذا الفصل، نكتشف أننا إذا قَصَرنا اهتمامنا على النبات والحيوان، فلا مجال لأي من تلك الأفكار. سوف تفقد كل معنى. إننا لا نقول عن شجرة بلوط «لقد كان لهذه أن تكون شجرة قيقب» ما لم نعن أنه كان بمقدورنا أن نزرع شجرة أخرى، شجرة قيقب، لكننا زرعنا شجرة بلوط. وهذا يعني أنها ستكون شجرةً مختلفة. لن تكون شجرة البلوط نفسها، وقد تخفَّت في شكل شجرة قيقب. وعلى نحو مماثل، لا نتخيل أن تقاوم الأشجار موتها العضوي، بحيث يتسنى مثلًا للشجرة نفسها أن تعود في شكل نرجس بري. وفق هذا، إذا لم يكن هناك فرق بين «الأنا ذاتها» و«الكائن البشري ذاته»، وإذا حسمنا هوية الكائنات البشرية عبر الزمان بالطريقة التي نحسم بها هوية الحيوانات، فسوف يبدو أنه لا معنى لأي فكرة من الأفكار الواردة في القائمة الثانية.

لا يلزم أن تشكل شجرة البلوط نفسها، في وقتين مختلفين، مجموعة الجزيئات المتماثلة نفسها، في هذين الوقتين. يصدق هذا حتى على الأشياء غير العضوية. اعتبر السحابة التي تعبر قمة إفرست. نسبة إلى متسلقي الجبال، قد تستمر السحابة نفسها في عبور هذه القمة ساعات عدة. غير أنها تغير تركيبها في كل لحظة، حيث تمزّق الريح جزيئات الماء فيها حين تمر بسرعة مئة ميل في الساعة. مع ذلك تظل السحابة نفسها. إننا نتغاضى عن اختلافات المكونات، أقلُّه إلى حد ما. إننا نفكر بالطريقة نفسها حين نفكر في الجماعات البشرية، كالنوادي والفرق. هكذا نحسب أننا نناصر عبر السنين «الفريق نفسه»، على الرغم من تغير أعضائه (وحتى إدارته وموقعه). وما كان لتاريخ نظام الحكم المجيد أن يكون مجيدًا بالقدر نفسه

لو كنا نحدده عبر أعضائه الراهنين. وكذا شأن اعتبارنا للأشياء الجامدة التي تقوم بوظيفة ما. إنه الحاسوب نفسه، على الرغم من أنني أضفت إلى ذاكرته، وغيرت شاشته، وحدّثت نظامه، وهكذا.

غالبًا ما نتغاضى عن تحديد قدر التغير المسموح به في مسألة اعتبار الشيء «الشيءَ» نفسه: تذكر طرفة الفأس الأيرلندية التي احتفظت بها العائلة أجيالًا عديدة، على الرغم من أنها جددت شفراتها ثلاث مرات وجددت مقبضها خمس مرات. أحيانًا نصاب بالحَيرة: كما يحدث في حالة «سفينة ثيسيوس». إنه يسافر في رحلة طويلة، وخلال ذلك يقوم بتغيير أجزاء سفينته. في النهاية، يغيّر كل أشرعتها، وصواريها، وحبالها، وألواحها الخشبية. هل عاد بالسفينة نفسها؟ من المرجح أن نقر هذا. ولكن هب مقاولًا كان يبحر وراءه يلتقط ويجمع كل الأجزاء التي استغنى عنها. ألا يكون بمقدوره الزعم بأنه حصل على السفينة الأصلية؟ غير أنه يستحيل بمطلق التأكيد أن تكون لدينا سفينتان مختلفتان، تتماهى كل منهما مع السفينة الأصلية؟

الأنفس والكرات المطاطية

لفهم أفكار القائمة الثانية، لعلنا نحتاج إذًا إلى اللجوء إلى «جوهر لامادي»؛ أناي الغامضة والبسيطة نفسها. قد يبدو أيضًا أن هذه الأفكار صحيحة بما يكفي لدعم الثنائية الديكارتية بالحجة نفسها، وكونها صيغت بحسب ذلك الإطار هو ما يجعلها ذات معنى. غير أن لوك يقوم بنقلة مثيرة جدًا. لقد رأينا أن النباتات والحيوانات تقاوم تغير الجوهر المادي. فلماذا لا يقاوم الأشخاص (أنا وأنت) تغير الجوهر الروحي.

«غير أن السؤال هو إذا كان الجوهر نفسه الذي يفكر، يمكن أن يكون في حال تغيره الشخص نفسه، أو يمكن في حال بقاء الشخص نفسه أن يصبح أشخاصًا مختلفين؟

وعلى هذا أجيب، أولًا، إن هذا لا يشكل سؤالًا لمن يضعون الفكر في مركّب مادي حيواني خالٍ من الجوهر اللامادي. فبصرف النظر عن صحة افتراضهم، يتضح أنهم يدركون الهوية الشخصية على أنها باقية في شيء يغاير هوية الجوهر؛ مثلما تكون الهوية الحيوانية باقية في هوية الحياة، وليس في هوية الجوهر. ولهذا، فإنه يلزم الذين يضعون التفكير في جوهر لامادي فحسب أن يبينوا قبل أن يتعاملوا مع أولئك الرجال لماذا يستحيل على الهوية الشخصية أن تبقى حال تغير الجواهر اللامادية، أو تنويعة من الجواهر اللامادية العينية، تمامًا كما تبقى الهُوية الحيوانية مع تغير الجواهر المادية، أو تنويعة من الأجسام المادية»[35].

تتمثل نقلة لوك المدهشة في الإشارة إلى أنه حتى في حال انشغالنا بالبقاء الشخصي عبر الزمان والتغير، فإن الركون إلى «جواهر روحية لامادية» لا يفيد. لماذا؟ لأنه تمامًا كما أننا نستطيع أن نقوم بعدِّ النباتات عبر الزمان على الرغم من تغير عناصرها المادية، فإننا نستطيع أن نقوم بعدِّ الأشخاص عبر الزمان من دون أي إشارة إلى «الجواهر اللامادية». ثمة توضيح جيد لهذا عند كانط. في القولة التالية من عمَله الرائع **نقد العقل المحض** (*Critique of Pure Reason*)، «التمثيلات» أشياء من قبيل

(35) Ibid., II. xxvii. 12, p. 337.

الخبرات أو الأفكار، ما أدرجه ديكارت تحت اسم «الإدراكات المعرفية»، أي محتويات الفكر:

«الكرة المطاطية التي تصطدم بكرة مشابهة أخرى في خط مستقيم تنقل إلى الكرة الأخيرة كل حركتها ومن ثم كل وضعها (إذا اعتبرنا الأوضاع في المكان فحسب). ولهذا، إذا صادرنا، قياسًا على هذه الأجسام، على جواهر بحيث ينقل الواحد إلى الآخر تمثيلات مصحوبة بوعي بها، نستطيع أن نتصور سلسلةً كاملة من الجواهر ينقل فيها الأول وضعه بصحبة وعيه إلى الثاني، وينقل الثاني وضعه بصحبة وعيه إلى الثالث، وهذا ينقل أوضاع كل الجواهر السابقة بصحبة وعيه الخاص بهذه الجواهر إلى الرابع. وهكذا يدرك الجوهر الأخير كل أوضاع الجواهر السابقة المتغيرة على أنها أوضاعه الخاصة، لأنها انتقلت إليه بصحبة الوعي بها»[36].

مُفاد الفكرة هنا أننا لا نعرف أي شيء عن «الجواهر اللامادية». لعل جوهرنا المادي يتغير كل مساء، كما يتغير محرّك الأقراص الذي يحفظ كل البرامج والملفات في الحاسوب.

كل هذا يكفي لإثارة شكوك عميقة أمام الحجة على الخلود سالفة الذكر. وكما يضيف كانط:

«ذلك أننا عاجزون من منظور وعينا، بوصفنا أنفسًا، عن تحديد إذا كنا خالدين. ولأننا نعتقد أننا نعتبر أن ما ينتمي إلى أنانا ذاتها هو ما كنا واعين

(36) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), A 364, p. 342.

به فحسب، يجب ضرورةً أن نحكم بأننا الأشخاص أنفسهم طيلة الزمان الذي نعي فيه. غير أننا لا نستطيع أن نزعم أن هذا الحكم سوف يكون صحيحًا من منظور ملاحظ خارجي. فلأن المظهر الدائم الوحيد الذي نواجه في النفس هو تمثل «أنا» يصاحبها ويربط بينها، فإننا عاجزون عن إثبات أن هذه «الأنا»، وهي مجرد فكرة، قد لا تكون في وضع متغير شأن سائر الأفكار المرتبطة بسببها بعضها ببعض».

يمكن تلخيص هذا الحكم السلبي بالقول إنه لا شيء في تفكرنا الداخلي حول «نفسي» يجيز التفكير باعتبار جوهر داخلي دائم، قادر على البقاء على الرغم من كل التغيرات الجسيمة التي قد تطرأ عليه. غير أن لدى كل من لوك وكانط أحكامًا أكثر إيجابيةً.

الضابط الشجاع

يقول لوك إن «الوعي نفسه هو الذي يجعل المرء نفسه نسبةً إلى نفسه»، فلا الذات ولا أطراف ثالثة تُراقب يحفلون بما إذا كان الوعي «تحملُه» جواهر خالدة أو تعاقبٌ من الجواهر المختلفة. لوك نفسه يفصّل في توكيد الوعي عبر الزعم بأن الشخص س في وقت ما لا يكون هو الشخص ص في وقت أسبق إلا بقدر ما يكون س واعيًا بخبرات ص. بكلمات أخرى، يتعين أن يتذكر س التفكير في ما فكَّر فيه ص وأن يتذكر الإحساس والشعور والسلوك كما فعل ص.

لهذا الاقتراح تبعات قد نقبلها. إنه يستبعد مثلًا إمكان أن أكون كيلوباترة، بُعثَت من جديد، فأنا لا أعي أنني شعرت أو قمت بأي شيء

شعرت به كيلوباترة أو قامت به. فقد الذاكرة يقوّض الهوية الشخصية. وعلى نحو مشابه، أستطيع أن أتأكد أنني لن أعيش حياة أخرى ككلب. ذلك أنه ليس في وسع أي كلب تذكر القيام بأشياء قمت بها؛ ولو كان بمقدوره أن يتذكرها (تخيل التركيب العصبي الذي يقتضيه ذلك!)، لما كان كلبًا، بل لكان في أفضل الأحوال كائنًا بشريًا في هيئة كلب. غير أن الكلاب ليست كائنات بشرية في هيئة كلاب.

من منحى آخر، لهذا المقترح تبعات أخرى قد لا نقبلها بالقدر نفسه. إنه يعني أنني لا أستطيع أن أقاوم مثلًا فقدًا كليًّا للذاكرة، لأنه يستحيل على الشخص الذي يبقى بعد مثل هذا الحدث أن يكون أنا. كذلك، فإنه يواجه مشاكل مع فقد الذاكرة الجزئي. هب أني ارتكبت جريمة، غير أنني نسيتها تمامًا، ربما بسبب اندفاع الدم الجارف أو بسبب الأدرينالين. يبدو أنه يلزم عن نظرية لوك أنني لن أكون الشخص الذي ارتكبها، فأنا الكائن البشري نفسه، لكني لست الشخص نفسه. يبدو أيضًا أن الكائن البشري مسكون بشخصيات متعددة متعاقبة، وفق ما يختبر من ذكريات.

يعرض توماس ريد صيغة لهذه المشكلة، في شكل «اعتراض الضابط الشجاع»:

«افترض أن ضابطًا شجاعًا كان تعرض للجلد حين كان صبيًا في المدرسة لأنه سرق فاكهةً من بستان، وأخذ علَمًا من سرية العدو في أول حملة شارك فيها، وأنه أصبح جنرالًا حين تقدم به العمر؛ افترض أيضًا، وهذا افتراض يجب التسليم به، أنه حين أخذ العلَم كان يعي أنه جُلد في

المدرسة، وأنه حين أصبح جنرالًا، كان يعي أخذه العلَم، لكنه نسي تمامًا واقعة الجلد. بافتراض هذه الوقائع، يلزم عن مذهب لوك أن الشخص الذي جُلد في المدرسة هو الشخص الذي أخذ العلَم، وأن الشخص الذي أخذ العلَم هو الشخص الذي أصبح جنرالًا. ويلزم عن هذا، إن كان المنطق صحيحًا، أن الجنرال هو الشخص الذي جُلد في المدرسة. غير أن وعي الجنرال لا يطال جَلده، ولذا، وفق مذهب لوك، فإنه ليس الشخص الذي جُلد. وهكذا، فإن الجنرال في آن واحد هو الشخص وليس الشخص الذي جلد في المدرسة»[37].

في الواقع إن لوك نفسه كان يدرك هذا المشكل، ورده عليه بسيط:

«على ذلك قد يُعترض بالآتي؛ افترض أنني فقدت تذكري لأجزاء من حياتي، ولم يعد بمقدوري استعادتها، بحيث لن أعيها ثانية؛ ولكن ألست الشخص نفسه الذي قام بتلك الأشياء، واختبر تلك الأفكار التي كنت مرة أعيها، على الرغم من أنني نسيتها الآن؟ وعلى هذا أردّ بالقول بوجوب أن نذكر هنا ما تسري عليه كلمة أنا، وهو في هذه الحالة الرجل المعني وحده. ولأنه يفترض أن المرء نفسه هو الشخص نفسه، يفترض بسهولة هنا أن الأنا تمثل أيضًا الشخص نفسه. ولكن إذا أمكن أن يكون للمرء نفسه وعي متميز غير قابل للنقل في أوقات مختلفة، فلا ريب في أن المرء نفسه سوف يكون في أوقات مختلفة أشخاصًا مختلفين»[38].

---

(37) Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 213.

(38) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II. xxvii. 20, p. 342.

يمكن إعادة صياغة رأي لوك على النحو الآتي. إما أنّ «الشخص نفسه» تُرادِف «الكائن البشري نفسه» أو لا ترادفها. إذا كانت ترادفها، سوف نتفق على أن لدينا الكائن البشري نفسه منذ الولادة حتى الموت، بصرف النظر عن القدرات الذهنية. آنذاك لن نستطيع أن نفهم أيًّا من الأفكار الواردة في القائمة الثانية. مبرِّر القول إن «الشخص نفسه» لا ترادف «الكائن البشري نفسه» عند لوك هو أننا نسمح بأنه حين يكون للمرء «وعي متميز غير قابل للنقل» يكون لدينا أشخاص مختلفون يقطنون بشكل متعاقب الجسد نفسه (لنا أيضًا أن نفكر في اختلالات شخصية متعددة). ولكن في هذه الحالة، من الغريب، والصحيح، أن نقول إن الجنرال الذي تقدّمت به السن ليس تلميذ المدرسة.

مبرر لوك لهذا المذهب هو بشكل ما عين ما ينكره ريد. إنه يرى أننا نحتاج أساسًا إلى فكرة «الشخص نفسه» المستمر عبر الزمان كي نبرر مزاعم المسؤولية. أيضًا، ارتأى أن الهوية الشخصية مفهوم «قضائي»، بمعنى أن مكانه هو المحكمة. نستطيع أن نفهم ما يريد باعتبار حالات يُتّهم فيها شخص واهن عمره ثمانون عامًا بجرائم ترجع مثلًا إلى حرب خاضها منذ ما يقرب من خمسة وستين عامًا، حين كان فتى مجندًا غرًّا. هل هذا عدل؟ هب أنه لا يحتفظ حقيقةً بذكرياته عن الحرب، سوف يشعر أنه يدان على أفعال قام بها شخص مختلف تمامًا، وهذا يبدو مجحفًا. إذا لم يكن الشخص واعيًا، فإنه لا يستطيع أن «يندم» على ما قام به لأنّ ما قام به ليس جزءًا من وعيه بذاته. إنه لا يؤثر في ضميره.

وبطبيعة الحال، كان لوك يدرك أننا لا نسلك على هذا النحو. في النهاية، فقدُ الذاكرة ليس عذرًا مقبولًا. غير أنه اعتبر هذا مجرد دليل على شكوكنا، إذ ليس أسهل من الزعم بفقد الذاكرة. في منظور الله، فقد الذاكرة الحقيقي عذر مقبول. سوف يعامل الشيخ المسن الذي بلغ الثمانين والذي عانى فعلًا من فقد الذاكرة على أنه شخص يختلف عن الشخص الذي ارتكب جرائم في الحرب. قد يبدو هذا مغريًا، غير أنه ليس حسنًا بالقدر نفسه في حالة الجريمة التي ارتُكبت بسبب اندفاع الدم في الرأس، إذ نقول إنه لا سبيل لإقرار أن الفاعل نسي الجريمة. لعلنا في حاجة إلى التمييز بين درجات فقد الذاكرة.

ماذا عن تهمة ريد؛ أن نظرية لوك تنتهك المنطق نفسه، بحيث تتضمن تناقضًا؟ يسمى التناقض «فشل التعدي» في الهوية. والتعدي قانون منطقي يقر أنه إذا كانت س = ص، وص = ع، فإن س = ع. في حالتنا، تلميذ المدرسة = الضابط، والضابط = الجنرال، غير أن مذهب لوك ينكر أن يكون تلميذ المدرسة = الجنرال. هذا ما يسميه ريد تناقضًا.

لا شك في أن هذا يبدو غريبًا، ولكن قد يكون مأتى الغرابة تجريد «الهوية»، في حين أن ما نتحدث عنه فعلًا هو «هو الشخص نفسه». افحص ثانيةً أي مركّب، دراجة أو سفينة مثلًا. هب أن عمر السفن يحدث فرقًا، في البند الضريبي الذي تصنف وفقه السفن مثلًا. قد تفرض ضرائب قليلة على السفن القديمة التي تجاوزت الخمسين من عمرها. متى تكون هذه السفينة إذًا سفينة قديمة حقًا؟ (نستطيع هنا أن نتصور ثيسيوس والمقاول الذي يلتقط القطع الأصلية ويطالب بتخفيض ضريبي). لو راجت هذه العملية

التي قام بها المقاول، قد يلزمنا إصدار قانون يحدد السفن الأصلية. ويقر القانون شيئًا من هذا القبيل:

يجب أن يتم تسجيل السفينة كل عام، ولكي تعدّ السفينة نفسها التي كانت في العام السابق، يجب أن تشمل في أقل تقدير 55 في المئة من المواد التي كانت تكوِّن السفينة في اليوم الأول من تسجيلها في العام السابق.

نستطيع الآن إعادة إنتاج بنية ريد. تستطيع بسهولة أن تتحقق وفق هذا القانون من أن السفينة آرجوس1 هي السفينة آرجوس2 نفسها، وأن آرجوس2 هي آرجوس3 نفسها، لكن آرجوس1 ليست هي آرجوس 3. غير أن القانون نفسه يبدو معقولًا، مثل القوانين التي تحدد ما يجب أن يشتمل عليه الشيء كي يعد زبدةً أو حيوانًا يتغذى على الذرة، ولا مراء في أن القانون الذي يمكن فهمه لا يفضي إلى تناقض.

حسن، السفن أشياء مركبة، مكونة من أجزاء، وهذا ما يبدو أنه أثار المشكل. وفق هذا، لعل حجة ريد، أنك لا تستطيع أن تحصل على س = ص، ص =ع، ولكن ليس س = ع، نافذًا، إلا إذا كانت س، ص، و ع أشياء بسيطة وليست مركبة. وكما رأينا، يقرُّ ريد نفسه أن الأنفس بسيطة، خلافًا للوك، ولذا قد لا تدحض الحجة رأيه.

الأنا حزمة

رأينا أن هيوم يشير إلى أنك حين تتأمل محتوى ذهنك، سوف تجد ذكريات وأفكارًا وعواطف وخبرات فردية، لكنك لن تجد نفسك. لقد

كان هيوم نفسه يرى أنه إذا لم تُصادف (ولم تستطع أن تُصادف) شيئًا في الخبرة، فإنك تفقد حق الحديث عنه. لن يتسنى لفكرك أن يطوقه أو «يلمسه». هكذا أقر هيوم، على نحو متسق، أن الأنا ليست سوى مجموعة «إدراكاتها الحسية» أو خبراتها، بصحبة ما يربط بينها من روابط، أيًا كانت. ثمة محتوى، ولكن ليس ثمة وعاء. تسمى هذه النظرية بنظرية «اللاملكية» أو «الحزمة» المتعلقة بالأنا. عند هيوم، كما عند لشتنبرغ وفق ما رأينا في الفصل الأول، لدينا «إنها تفكر»، أو «ثمة صيرورة من الأفكار»؛ غير أنه ليس لدينا مالك أو حائز أو «أنا» يقوم بعملية التفكير.

يتعين المشكل التقليدي الذي يواجه هذا في كونه يشترط أن نفهم فكرة الخبرة غير الممتلكة. هذه فكرة يعوزها الاتساق، فهي تعتبر الخبرات «مواضيع» أو أشياء بذاتها: من القبيل الذي يهيم من دون أن يمتلكه أحد، في انتظار أن يُضم إلى حزمة أو أخرى، كعِصي في غابة. غير أن هذا خطأ، في ما يقرّ الاعتراض، لأن الخبرات عالة أو نعوت لأشخاص يحوزونها. ما الذي يعنيه هذا؟

اعتبر بعجَة في سيارة. نستطيع الحديث عن البعجات، فنقول إن هذه أسوأ من تلك، أو إن إصلاحها أكثر تكلفةً من بعجة العام الماضي. غير أنه يستحيل منطقيًا أن تكون هناك بعجة «غير مملوكة»، بعجة من دون سطح مبعوج. البعجات أشبه ما تكون بظلال الصفات. في البداية هناك سطح، يطرأ عليه تغيّر فيغدو مبعوجًا، ثم نجرّد اسمًا، ونتحدث عن بعجة. الاسم «بعجة» مرتبط منطقيًا بالصفة «مبعوج»، تمامًا كما ترتبط التكشيرة بالوجه

الذي يكشّر. هذا مُفاد طرفة قطة شيشاير التي يحدثنا عنها لويس كارول (Lewis Carroll) التي اختفت مخلفةً تكشيرة.

وهكذا، فإن مُفاد الاعتراض على هيوم أن «الخبرات» عالة على الأشخاص. إنك لا تستطيع أن تتخيل على سبيل المثال الألم «كشيء» يهيم في انتظار أن تمسك به حزمة خبرات أخرى، بحيث يكون ارتباط الألم نفسه بحزمة أو بأخرى مسألة عارضة. في البداية ثمة شخص، وبداية الألم مجرد حدث شروع جزء من الشخص في الإحساس بالأذى، تمامًا كما أن بداية البعجة شروع جزء من السطح في أن يصبح مبعوجًا.

يعبر كانط عن هذا بالحديث عن «الأنا أفكر» التي تصاحب كل تمثيلاتي. بعبارة أخرى، تتراكم خبراتي على أنها «خاصتي». لا يحدث أن آلف في البداية خبرة، ثم أبحث عن صاحبها، ثم أعلن (حال نجاح بحثي، خلافًا لما يقول هيوم) أن الخبرة خاصتي. عندي، الشعور بالألم هو نفسه إدراك أنني أتألم.

ولكن كيف يكون هذا ممكنًا، إذا كان هيوم محقًّا في قول إننا لسنا واعين أبدًا بـ «أنا» معين؟ لا تثريب على مقارنة الآلام بالبعجات، ولا ريب في أنني حين أدرك بعجة فلأنني أدرك سطحًا مبعوجًا. لكننا في أقل تقدير ندرك الأسطح، أكانت مبعوجةً أم كانت خلاف ذلك. في المقابل، لو كان هيوم محقًّا، لا يبدو أن المرء يدرك نفسه أو أناه.

لعل الحل يكمن في إنكار أن «الأنا» من القبيل الذي يمكن إدراكه. يتحدث فتغنشتاين عن حالات نصف فيها أنفسنا أننا أصحاب خبرات:

«أسمع المطر» أو «لدي وجع أسنان». إنه يشير إلى أنه هنا «لا شك في وجود شخص يُلحَظ». «الأمر باستحالة أن أقع في خلط، حين أقول «لدي وجع أسنان»، بيني وبين شخص آخر، كأن أئن من الألم خطأ، لأنني حسبت نفسي شخصًا آخر». ليس بمقدورك أن تخطئ في تحديد هوية صاحب الخبرة. يعتقد فتغنشتاين أن هذا يفضي إلى وهم.

«لذا نشعر أنه في الحالات التي تستخدم «أنا» موضوعًا، لا نستخدمها لأننا نتعرف إلى شخص بعينه عبر خصائصه الجسمية؛ وهذا يجعلنا نتوهم أننا نستخدم الكلمة في الإشارة إلى شيء لا جسم له، وإنْ تَموْضَع في جسدي. الحال أن هذا في ما يبدو هو الأنا الحقيقي الذي قيل عنه (cogito ergo sum). «ألا يوجد إذًا فكر، بل مجرد جسم؟» الإجابة: لكلمة «فكر» معنى، أي لها استخدام في لغتنا؛ لكن قول هذا لا يحدد نوع الاستخدام»[39].

يجب علينا محاولة التفكير في الوعي بالذات على نحو آخر. ولكن أيّ نحو؟

الأنا مبدأً منظِّمًا

تصور المشكل في سياق الذكاء الصناعي. تخيل إنسانًا آليًا، مجهّزًا بآلة تصوير فيديو، وقادرًا على التحرك في حجرة رتبت فيها مختلف الأشياء. هب أننا أردنا منه أن يصف ترتيب هذه الأشياء. أي شيء سيتعين علينا

(39) Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books,* Preliminary Studies for the Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1964), p. 69.

القيام به؟ إذا وجّه الإنسان الآلي آلة تصويره صوب الأشياء، تصدر البِكسل (pixels) (أصغر وحدات الصور على الشاشة) شرارت. إن لديه نوعًا من «التوهج الداخلي» الذي يربطه الناس أحيانًا بالوعي. ولكن إذا كان هذا كل ما يوجد، فليس هناك سوى ما يسميه كانط «تعبير عن الإدراكات»، أو ما يسميه عالم النفس الأمريكي الرائد وليام جيمس (William James) (1842 ـ 1900) «خلط في حال عنفوان يحدث جلبة». بتعبير آخر، يظل على الإنسان الآلي أن ينظم البيانات، كي يؤوّل المشهد. افترض أن الشاشة تعرض شكلًا دائريًا. هل هو قريب من شيء دائري صغير، أو بعيد من شيء دائري كبير؟ أم تراه ينظر مائلًا إلى شيء إهليليجي الشكل؟ لحل هذه المسائل قد يتحرك الإنسان الآلي، ويحصل على صور أخرى. غير أن عليه أن «يركّب» الصور المختلفة معًا، كي يشكل تمثيلًا ثلاثيَّ الأبعاد للحجرة. ما القدرات التي يشترطها هذا التركيب؟ كيف له أن يوحّد الصور المختلفة التي حصل عليها في أوقات مختلفة؟

يبدو أن التالي يشكل الحد الأدنى من المكونات. يحتاج الإنسان الآلي إلى طريقة تمكّنه من معرفة إذا كان هو نفسه يتحرك. وبوجه خاص يحتاج إلى قدرة على أن يفرق إن كان هو يتحرك ويحصل على مشاهد جديدة لأشياء ثابتة، أو إنه ساكن والأشياء من حوله هي التي تتحرك. يتطلب هذا تذكر ما كان عليه المشهد، لمقارنته بوضعه الحالي. يحتاج أيضًا إلى أن يكون قادرًا على تمثل ترتيب المظاهر المختلفة، ثم يحتاج إلى طريقة لدمج المشاهد الماضية في المشاهد الراهنة. بكلمات أخرى، كي يعرف مواضع الأشياء في المكان، يلزمه أن يعرف

منظوره الخاص والماضي الذي مر عليه والذي يستطيع أن يحدد فيه حركاته.

يقترح هذا أن حدًّا أدنى من الوعي الذاتي مطلب بنيوي لأي تأويل للخبرة. ولكي يتسنى للمبرمِج أن يحل هذا المشكل بالنسبة إلى الإنسان الآلي، لا يكفي أن يمنحه مكونًا آخر على الشاشة (كما لو أن آلة التصوير تلتقط دائمًا ومضةً من إحدى عجلاتها، أسفل الشاشة). إن هذا لن يشكل سوى «مدخل» آخر. لن يكون جزءًا من البرمجة اللازمة لجعل المدخل وصفًا للحجرة ولموضع الإنسان الآلي فيها.

الحال أن الإنسان الآلي لا يحتاج إطلاقًا لالتقاط ومضة لنفسه. يمكن لآلة التصوير أن توجه بدقة إلى المشهد الماثل أمامها. هذا ما حال دون اقتراب هيوم من الإمساك بنفسه، وحتى حين يوجه عينيه إلى الداخل، فإنه يمسك عنصرًا مستمرًّا من عناصر التجربة، مثل نغمة خلفية. بدلًا من ذلك، فإن ما يحتاجه الإنسان الآلي هو طريقة في تتبع الدرب الذي يسير فيه في المكان، والترتيب الزماني للمظاهر التي يحصل عليها. من مستلزَمات الحل أن يكون لديه منظور «مركزية الأنا»، أي يعرض المكان على أنه يتمحور حول «نفسه». وبافتراض أنه أصبح قادرًا على تأويل مشهد على أنه يشمل طاولة على بعد ثلاث أقدام، يستطيع أن يقول أيضًا «الطاولة على بعد ثلاث أقدام مني»، من دون أن يحتاج إلى الدراية بشكلها المادي أو تاريخها الطويل. ولا شك في أنه لا يحتاج إلى دراية بأنا داخلية، أو نفس خالدة.

لو كانت الحجرة تعمّها الفوضى إلى حدّ كافٍ، قد لا يكون في الوسع حل المشكل. مثال ذلك، لو وضعنا الإنسان الآلي بطريقة ماكرة في بيئة سريعة التغير، حيث تروح الأشياء وتغدو بشكل عشوائي أو بسرعة لافتة، لواجه مشكلًا لا حل له: مجرد «بِكسل» يبعث شرارات، لكن ليس هناك سوى نزر يسير من الديمومة عبر الزمان لا سبيل للإمساك به.

لهذا السبب، فإن التفكير عبر «أنا» يبدو الآن مطلبًا صوريًا أو بنيويًا لتأويل الخبرة على النحو الذي نقوم به؛ اختبار عالم ثلاثي الأبعاد يشمل مواضيع مستمرة، نتحرك خلالها. «الأنا» منظور يبدأ منه التأويل، وليس شيئًا آخر تمنحه الخبرة، إذ ليس بمقدور شيء تمنحه الخبرة أن يحل المشكل الصوري الذي يحتاج «الأنا» إلى حله. غير أن هناك دائمًا حاجة إلى منظور: تمثيل مشهد لنفسك إنما يعني تمثيل نفسك على أنّها «تختبر» ذاتها بطريقة أو أخرى.

أوهام المُخيِّلة

يعود مسار التفكير الذي عرضته لتوّي إلى إمانويل كانط[40]. إنه واحد من أعظم النقلات التي شهدتها الفلسفة، فهو يشير إلى مختلف الاتجاهات، وسوف نعاين بعضًا منها لاحقًا. ولكن نسبةً إلى مقاصدنا، تكمن أهميته في كونه يقترح تشخيصًا لأفكار القائمة الثانية التي استهللنا بها هذا الفصل.

---

(40) نقلة كانط العظيمة، ترد الفقرات الرئيسة في: Kant, *Critique of Pure Reason*, “Transcendental Deduction of the Pure Concepts of the Understanding”, B 130-B 170.

لقد أثيرت هذه الأفكار لأنه يبدو أنني أستطيع أن أتخيل نفسي في مواضع مغايرة، بما فيها مواضع شخصيات تاريخية، أو كلاب، أو ملائكة. ثم أفكر أنه يتعين أن أكون نقلت الأنا الغامضة، نفسي، إلى المشهد المتخيل. هكذا تصبح النفس شيئًا غايةً في الغرابة، لأنني قد أتخيل نفسي في زمان مختلف، بجسد مختلف، أو خواص ذهنية مختلفة، بخبرات مختلفة، وما شابه. بتعبير آخر، أجرّد كل شيء يمنحني هويتي بوصفي كائنًا بشريًا، لكني أظل أفترض وجود شيء باقٍ، ألا وهو ماهيّة الأنا. وهذا مأتى «التمييز الحقيقي» الذي يقول به ديكارت.

ولكن هب أنني لا أنقل أي شيء في مخيلتي. كل ما أقوم به هو أن أمثّل لنفسي كيف يكون وضع رؤية العالم من منظور مغاير، في زمان مغاير، أو ما شابه ذلك. إذا لم تكن هناك ماهية لأناي تُنقل إلى مشاهد مختلفة، فإن واقعَ أنني أستطيع تخيلها لا يدل على إمكان أن تكون «الأنا» قد اختبرتها، أو إمكان أن تبقى بحيث تختبرها. لتوضيح هذا، اعتبر أول أفكار القائمة: يمكن أن أقاوم موت جسدي. أيُّ تخيل يكمن هنا؟ حسن، قد أستطيع تخيل نفسي أنظر إلى الجنازة، حيث تابوتي وأسرتي تندبني. لعلّي أمشي خلسة في مؤخّرة الكنيسة، ولعلي مستاء لأن الجمع ليس حزينًا بما يكفي. أو لعلي أرغب في أن أخبرهم أن الأمر ليس في نهاية المطاف سيئًا إلى ذلك الحد. ربما حين أكون ميتًا أستطيع النظر بواسطة أشعة إكس، بحيث تتسنى لي رؤية جسدي داخل التابوت. المشهد برمّته يبعث على الحزن. كم أبدو مسنًّا. ولكن مهلًا! ها هي البوابات المتلألئة، وها هي جدتي في انتظاري...

بتخيل كل هذا، أتدرّب على خبرة النظر إلى تابوتي... إلخ، لا ريب في أنني أستطيع أن أقوم بذلك: أستطيع أن أفهم كيف يمكن لي أن أراه (الأمر لا يختلف عن رؤية توابيت الآخرين). أستطيع أن أفهم كيف يمكن اختلاس نظرة إلى داخل التابوت ـ مشهد مخيف. ولكن، وهذا هو بيت القصيد، كل هذه التمارين على الفهم لا تنقل «أناي» الذي يقوم بالنظر، إبّان موت الكائن البشري الذي يدعى سايْمن بلاكبرْن. إنني أنا هنا الآن من يقوم بالتخيل، ولكن ليست هناك أنا يتم تخيل قيامها بالنظر. كل ما يبقى مني في هذا السيناريو هو الجسد الميت.

يمكن التعبير عن مُفاد الفكرة على النحو الآتي. يقترح توجُّه كانط في التفكير وجود تكافؤ بين «أستطيع أن أتخيل رؤية س» و«أستطيع تخيُّل نفسي ترى س»[41]. ولكن، لأن هذا مجرد تكافؤ صوري، ليست هناك أنا جوهرية، ليست هناك نفس لأناي، منهمكة في عملية التخيل. لذا نخطئ حين نعتبر مثل هذا التخيل دليلًا على أي «تمييز حقيقي» بينك كذات أو نفس، والكائن الحي الذي تكونه حقيقةً. ولهذا، فإن تخيل س لا يعزّز إمكان أن تتجاوز سيرتك ذلك الحيوان لمجرد أن س شيء لن يراه هذا الحيوان.

وعلى نحو مماثل، افترض أنني أقوم «بتخيل نفسي جنكزخان». أتصور فرسانًا وساحات معارك. أنا قصير، وماكر، وفارس بارع. يا إلهي، السهوب باردة. كل هذه السياسة تجعلني محبطًا أحيانًا. أصيح: «أريد كأسًا

(41) انظر: المصدر نفسه.

أخرى من حليب الفَرس المخمَّر»، ولكن يفترض أنني أتكلم المنغولية، وليس [العربية].

يجب هنا أن يستبين أكثر أنه ليست هناك نفسٌ لأناي نُقلت إلى شخصية جنكز. الواقع أن التخيل يفشل بقدر ما يوجد أي شيء باق مني في هذا التخيل، مثل زلة التحدث [بالعربية]. كما لو أن ممثلًا يمثل دور شخصية تاريخية، لكنه يرتكب مفارقات تاريخية، كأن ينظر هنري الثامن إلى ساعته أو يتحدث عما يعرض الليلة في السينما.

ما أقوم به حقيقةً هو تصور ساحات معارك، سهوب باردة، وغيرها، كما لو أنني أراها، وأقوم بأعمال حربية، كأن أقود المعارك وأقفز فوق الجياد. قد أنجح بدرجة أو بأخرى في القيام بذلك: بعضهم أقدر على تخيل العالم من منظور مختلف، تمامًا كما أن بعضهم أقدر من غيرهم على التمثيل. إذا كان جنكزخاني ما زال يتكلم [العربية]، فهذا يعني أنني لا أحسن التخيل كثيرًا.

هل يدل هذا على أن كل أفكار القائمة الثانية أوهام؟ إنه يقوض الدعم الذي توفره لها التخيلات البسيطة. إذا كان لها دعم آخر، فهذا حسن. غير أنه يفضل أن نتأمل إلى أي حد تتوقف القائمة على تخيل تقوم به الأنا. إذا حاولتُ افتراض أنك كنت مرة جنكزخان، لا يبدو أنه سوف يحدث كثير من الأشياء. **أنت**، تقتل الناس من فوق ظهر حصان؟ غير عالم بالمتاجر والسيارات والطائرات؟ **أنت** مختلف الجنس والعمر والفكر (إذ من غير المحتمل أن تفكر بطريقة جنكزخان)؟ كل ما أنجح في القيام به إذا

حاولت التفكير في هذا الإمكان هو أن أستعيض عن التفكير في جنكزخان بالتفكير فيك. الأمر أشبه بالاستعاضة عن التفكير في شجرة بلوط بالتفكير في نرجس بري، وهذا بالتوكيد ليس تفكيرًا في أنه كان للبلوط أن يكون نرجسًا بريًّا. إنني لا أنجح في التفكير في أي ضرب من الهوية.

باختصار، يجب أن أفكر فيك كحيوان بشري كبير الحجم لديه شخصية. أما الحيوانات البشرية الأخرى ذات الشخصيات الأخرى فليست أنت، وما كان لك أن تكون واحدًا منها. كم من شخصيتك بمقدورك أن تفقد وتظل أنت؟ حسن، قد يشبه هذا مشكل السفينة. ربما نسمح بقدر كبير، لكننا سوف نقول في النهاية، «حسن، لم يعد الشخص الذي كان». وفق الرؤية التي يقترحها لوك وكانط، قد يصدق هذا حرفيًّا.

خلط الأنا

ثمة فرق مثير بين الماضي والمستقبل، حين نفكر في أنفسنا.

تصور أننا نعيش في عالم، حيث الأجساد والأدمغة البشرية أسهل على التجميع والتفكيك مما هي عليه. نستطيع أن نفككها ونجمعها بطريقة الحواسيب والسيارات. افترض أننا نسمي هذه العمليات عمليات خلط. نستطيع أن نتدخل في نفسيات الناس عبر هذه العمليات، كما يحدث حين ننسخ البرامج والملفات في الحاسوب. أو نستطيع أن نغيّر ميولهم، بتغيير البرامج والملفات، بحيث نحافظ على بعض القديم ونضيف جديدًا. وعلى هذا النحو تعد عمليات الخلط مفيدة وصحية.

هب أنك أُخبرت في مثل هذا العالم بأنه ستجرى لك غدًا عملية خلط، وسيتسنى لك أن ترى الشخص الذي ينتج عنها. لدى الشخص س كثير من موادك، وكثير من خصائصك: إنه يتذكر الأشياء كما تتذكرها الآن، يبدو شبيهًا لك في مظهره، وما شابه ذلك. وعلى أي حال، سوف يُرسَل س إلى القطب الشمالي (لعلك تعمل ضابطًا في الجيش). ص أيضًا شبيه لك، وهو الآخر لديه كثير من مكوناتك المادية، الدماغ والخلايا، وكثير من خصائصك (البرامج والملفات). غير أنه سوف يُرسَل إلى المنطقة الاستوائية.

من منظورنا، يشبه هذا إلى حد ما سفينة ثيسيوس. لن نجادل كثيرًا في مسألة إن كنت ستصبح الشخص س أو الشخص ص. قد نجد أنفسنا نعتبرك أحدهما، أو حتى كليهما، وقد نعتبرهما مواليد جددًا. يشبّه الفيلسوف المعاصر دايفد لويس (David Lewis) هذا بطريق يتفرع. لن نعتبر مسألةَ أن أحدهما فحسب فرع من الطريق الأصل، أو كليهما، أو لا أحد منهما، مسألةً ميتافيزيقية خطيرة.

ولكن من منظورك، قد تبدو الحقيقة حاسمة. إما تمضي السنة القادمة في البرد، وإما في الحر، وإما أنك لن تبقى أصلًا. ثمة ثلاثة أبدال واضحة. لن تستطيع الدخول في مناطق الغموض وعوز التحديد: قول «سوف يبدو إلى حد ما كما لو أنك في منطقة استوائية، وإلى حد ما كما لو أنك في القطب الشمالي»، لا معنى له. ليس هناك أحد في الوقت اللاحق في مزيج من الاستواء والقطب، الحرارة والبرودة. س بارد، وص حار. لا أحد درجة

الحرارة عنده بين بين. وعلى نحو مماثل، لا معنى للقول «سوف يبدو إلى حد ما كما لو أنك لست موجودًا، وإلى حد ما كما لو أنك موجود». إما أنك سوف تكون في مكان تعرق فيه، وإما في مكان آخر تتجمد فيه، وإما تلتقي بأسلافك. وكذا شأن القول «سوف تكون هناك كأنك كلاهما»، فهو الآخر مناف للعقل، كما لو أن شخصًا يواسيني لأنني لم أر مدينة البندقية بقوله «سوف تكون هناك حين يزورها ابنك». لا جدوى من هذا. (وكما قال وودي آلن (Woody Allen) ردًا على مواساة مماثلة: «لا أرغب في الخلود بأعمالي. أريد الخلود بألا أموت»).

الأمر الغريب أننا نفقد هذا الوضوح حين نفكر في الماضي. افترض أنك عرفت في هذا العالم أنك الآن نتيجة عملية خلط اشتملت على شخصين، ع و ل، أسهم كل منهما بنصيبه في الشخص الذي هو أنت. هذا مثير، لكنه لا يمنحك التغيير نفسه، الحاجة القوية والملحّة إلى المعرفة. إذا علمت أن ع أمضى ليلة عيد الميلاد في عام 1990 في سفينة وأن ل أمضاها على جبل، لكنك لا تذكر أيًّا من ذلك، فلن يستحوذ عليك السؤال «أين كنت تلك الليلة من ذلك العام؟» إذا منحك الخلط وعيًا غامضًا بالخبرتين فهذا لا يثير أي إشكالية: فأنت شخص يبدو إلى حد ما أنه تسلق جبلًا في ذلك اليوم، ويبدو إلى حد ما أنه أبحر فيه.

المرعب أن نلحظ أنه في الوقت اللاحق لا حاجة إلى وجود من يقلقه أمر الهوية. لدى الشخص س في الدائرة القطبية الشمالية ديمومة جزئية معك، وكذا شأن الشخص ص في المنطقة الاستوائية. بمقدور كل منهما

أن يحنّ إلى أشياء تقوم بها. أيضًا بمقدوره إذا شاء أن يرغب في قدر أكبر أو أقل من أجزائك المادية أو خصائصك النفسية وذكرياتك، تمامًا كما لنا أن نحنّ إلى حياتنا الماضية، ونرغب في قدر أكبر منها أو أقل. لنا أن نأسى على ما افتقدنا من ذكريات وقدرات، أو نسعد بحصولنا على معارف وتحقيقنا النضج، فذلك يتوقف على ذوق كل منا.

يعتقد بعضهم أن هناك حلولًا محددةً حين ننظر إلى المستقبل. قد يثقون في أن هويتهم تبقى ما بقيت أدمغتهم الراهنة تعمل كما يجب. وبالطبع، فإن لوك ينكر ذلك، لأن استمرار عمل الدماغ لا يضمن بأي حال استمرار الوعي: فقد «تعاد برمجة» الدماغ، أو يعاد تشكيله بحيث تتغير الذاكرة والشخصية تمامًا. ومهما يكن من أمر، لنا أن نتخيل أن تقوم عملية خلط ما باختيار أجزاء الدماغ التي نتخلى عنها. قد يثق آخرون في ديمومة «برامج» لوكيّة [نسبة إلى لوك] عوضًا عن ديمومة العتاد. غير أنهم يواجهون صعوبة أنه في عالم مختلط قد يتسنى لنا نسخ البرامج كما نشاء، بحيث نخلق العديد من أشخاص المستقبل من ذوي «الذكريات» والخصائص النفسية المتماثلة.

باختصار، لا يبدو أن هناك **تماثلًا** ميتافيزيقيًا بين البساطة التي نتخيل حين ننظر إلى المستقبل، والتعقيد والغموض اللذين قد ينجمان عن الخلط.

ينفد صبر بعض المفكرين إزاء هذا الضرب من السيناريوهات. إنهم يرون أن مفاهيمنا للهوية تستجيب للعالم الواقعي، حيث تستحيل لحسن الحظ عمليات «الخلط» هذه. إنهم يرون أنه يجب أن نترك الهُوية تعنى

بنفسها في مثل هذه الحالات الغريبة المختلقة. أعتقد أنهم مخطئون. إنهم محقون في وجوب ألا نعنى بمسألة الهوية حال عرض إمكانات غريبة. غير أنني لا أعتقد أنه يجب علينا ألا نُعنى بهذا الجانب من التفكير في أنفسنا: الأبدال المتاحة أمامنا تبدو ذات طبيعة محددة وواضحة مهما كان الغموض الذي يكتنف ملامحنا وأجزاءنا الحيوانية. إنني أحسب أنه جانب يثير كثيرًا من أفكار الناس في مشاكل الحياة والموت. إنه يدفع إلى الأمل، والإيمان، ويجعل بعضهم يفكرون في تجميد أدمغتهم، على أمل أن يأتي يوم يتسنى تخليصهم من ذلك الجمود وبدء حياة جديدة، حالما تسمح التقنية. هذا ما يحفز اعتقاد ريد أن النفس بسيطة. النفس البسيطة، غير القابلة للقسمة، هو ما نحتاج إليه كي نحافظ على الأبدال الواضحة. إنها تذهب إلى مكان أو إلى آخر.

ولكن قد يستند تمسكنا بالأبدال الواضحة إلى وهم: وهم التخيلات نفسها التي بدأنا بها الجزء الأخير. هناك أكدنا أنه ليست هناك «أنا» تُنقل إلى السيناريوهات المتخيلة. وهنا نؤكد أنه ليست هناك «أنا» محددة تُعرض في هذه السيناريوهات المستقبلية. ما إن تغمض وتبهم حقيقة أي حيوان بشري حي راهن سوف يوجد، حتى تغمض وتبهم حقيقة من يكون موجودًا الآن. إن نزوعنا شطر التفكير خلاف ذلك وهم. قد يعين على تبديد الوهم تذكُّر السبب الذي جعل هيوم يفشل في العثور على «نفسه»، ولماذا يمنحنا التفسير الكانطي للحاجة إلى أن نفكر عبر الأنا أصلًا حافزًا بنيويًّا صِرْفًا. إن شذرة أو ذرة مني، مهما كانت بسيطة، عاجزة عن القيام بما تحتاج النفس إلى القيام به.

غير أنني أحسب أني أستطيع أن أعد القارئ بأنه يصعب إضمار فكرة هذه الأبدال الثلاثة الواضحة. يمكن للتفكير أن يعين، غير أنه يصعب عليه تقويض أوهام الأنا.

وهكذا، فإن «التميز الحقيقي» الذي حسب ديكارت أنه أثبته، أي الثنائية الديكارتية، لا يتلاشى بسهولة. للقارئ أن يحاول الحفاظ عليه قبالة ما عرضنا في هذا الفصل والفصلين السابقين. ولأهمية الأمر معه، حاول كانط ترك مجال لخلود النفس. مُفاد مبرره الضعيف أننا نحتاج إلى افتراض أن الخير يجلب السعادة، ولأنه لا يقوم بذلك دائمًا أو بشكل موثوق فيه في حياتنا هذه، يجب أن تكون هناك حياة أخرى ينجز فيها. هناك يحصل الناس على جزاء عادل لأفعالهم. يرى معظم الفلاسفة أن هذا ليس أفضل ما لدى كانط. غير أن البعد الديني يؤثر من دون شك في تفكير الناس في هذه المسألة. ولهذا سوف نتقصى الأمر لاحقًا بصورة أكثر مباشرةً.

الفصل الخامس

الله

يرى بعضهم أن التفكر في النفس قريب من التفكر في الدين، والتفكر في الدين في نظرهم واحد من أكثر انشغالات الحياة أهمية؛ فيما يرى آخرون أنه مجرد مضيعة للوقت. في هذا الفصل، أعرض بعض الحجج المتعلقة بهذه المسألة، فالحجج، في أقل تقدير، ليست مضيعة للوقت، فهي تعرض مبادئ فكرية مهمة.

الاعتقادات وأشياء أُخَر

يُفترض أن تكون الاعتقادات صادقة. «أعتقد أن س» و«أعتقد أن س في الحقيقة» تعنيان الشيء نفسه. إنك لا تستطيع أن تقول «أعتقد أن الجنيّات موجودة، لكنني لا أعتقد أن القول بوجودها صادق». ويبدو أن المتديّنين يعتقدون أشياء مختلفة، لا يقرها آخرون.

بيد أنه لا يتضح أن الدين مسألة صدق، أو أن الهيئات الذهنية الدينية يجب تقويمها من حيث صدقها أو كذبها، فقد لا يكون الدين مسألة اعتقادات، وقد لا تكون هذه الهيئات الذهنية اعتقادات. لعلّ قبول دين ما أشبه ما يكون بالاستمتاع بقصيدة، أو مشاهدة مباراة في كرة القدم، ولعلّه مسألة انخراط في مجموعة من الممارسات. وقد يكون مغزى هذه

الممارسات عاطفيًا أو اجتماعيًا، وقد لا تلبي الشعائر إلا حاجات نفسية واجتماعية ضرورية. طقوس الولادة، والتقدم في السن، والموت تقوم بهذه المهمة. لا معنى للسؤال عما إذا كانت طقوس الزواج صادقة أو كاذبة، والناس لا يذهبون إلى الجنازة لسماع أشياء صادقة، بل ليحزنوا، أو ليشرعوا في التوقف عن الحزن، أو ليتفكروا في حياة رحلت. قد لا يكون من المناسب أن نسأل إن كان ما قيل صادقًا، تمامًا كما أنه ليس من المناسب أن نسأل إن كانت قصيدة كيتس حول إناء أغريقيّ صادقة. القصيدة إما تكون ناجحة وإما خلاف ذلك في مستوى مختلف تمامًا، وكذا شأن كاتدرائية شارتر، أو تمثال بوذا. قد تكون رائعة، مثيرة للمشاعر أو الرهبة، ولكن ليس لتجعل إقرارات ما صادقة أو كاذبة.

يرى بعضهم أن هذا هو كل ما في الأمر. إذا قال شخص ما «الله موجود»، فإن قوله لا يشبه قول «الإنسان الجليدي المقيت» (حيث وجود هذا الإنسان مسألة قابلة للحسم إمبيريقيًا) أو «هناك أعداد أولية بين 20 و30» (وهذه مسألة رياضية)، بل الأمر أشبه بالتعبير عن الفرح، أو الخوف (أو التعبير عن كره الغرباء أو الكَفَرة، وهذا أكثر انحرافًا). لهذا السبب، فإن ما يقال محصن ضد النقد من حيث صدقه وكذبه. في أفضل الأحوال، قد نقوم بالتدقيق في الهيئات الذهنية المعنية، ونحاول أن نرى إن كانت جديرة بالإعجاب.

غير أن هذه الطريقة في فهم الدين ليست رائجة. ففي حين يسلّم الناس بالجانب العاطفي والاجتماعي، فإنهم يعتبرون أنفسهم يصدرون

مزاعم محددة عن العالم؛ مزاعم صادقة حرفيًا، ولديهم عليها حجج وأدلة. وفق هذه الرؤية، الاعتقادات الدينية مثل سائر الاعتقادات: محاولة لتصوير العالم، ما يشمله من أشياء، وما يفسر الأحداث فيه. وفق هذه الرؤية، طقوس الجنازة ليست صادقة ولا كاذبة، لكن بعض ما يقال فيها كذلك، كالقول بأننا سوف نُبعث ثانية. وفق هذه الرؤية، الناس الذين يقولون بصدق إنهم سوف يبعثون لا يعبرون بطريقة مجازية أو شعرية أو عاطفية عن شيء آخر، أو يضفون لونًا بعينه على العالم العادي، بل يقولون شيئًا يتوقعونه، تمامًا على نحو ما يتوقعون السفر أو مقابلة أحد الأصدقاء.

سوف نناقش في هذا الفصل الاعتقادات الدينية عبر الحجج والمبررات والشواهد. سوف نفترض أنه يقصد منها أن تكون صادقة، وتجيب من ثَمّ بأفضل ما تكون الإجابة التي تتحرى الحقيقة. بهذا المعنى وحده شكلت موضع اهتمام أغلب الفلاسفة، على الرغم من أن بعض فلاسفة الأخلاق، خصوصًا فريدريك نيتشه، يناوئون بعض المواقف والعواطف (التواضع، والمسكنة، والرحمة) التي يرون أن ثمة أديانًا تشجع عليها.

كي أستبق النقاش قليلًا، سوف أعرض عددًا لا يستهان به من المبررات ضد افتراض صدق الاعتقادات الدينية وما في حكمها. قد يشعر بعض القرّاء بالتهديد جراء ذلك، ولهم أن يجدوا سلوانًا في موروث اللاهوت الذي يقر أنه كلما كان المعتقد أقل احتمالًا، كان الإيمان اللازم للاعتقاد فيه أكثر

قوة. غير أن روح التأمل التي لا تكلّ سوف تجعلنا في نهاية الفصل نتقصى هذا الحكم. مع ذلك، سوف أبدأ باعتبار الحجج الفلسفية الكلاسيكية على وجود الله: الحجة الأنطولوجية، والحجة الكوزمولوجية، وحجة التصميم، وحجج الوحي والمعجزات، ثم أختتم بالتفكير بشكل أعمق في الإيمان، والاعتقاد، والالتزام.

حجة أنسلم: فتى الأحلام والديك الرومي

هناك قصة حول معلم روحي أغوى العديد بالذهاب إلى ساحة حيث وعدهم بأن يقدم لهم دليلًا حاسمًا على وجود الله. بعد أن تجمعوا هناك، كشف بطريقة درامية عن **معجم أكسفورد للغة الإنكليزية**، وبيَّن أنه يتضمن كلمة «الله». لأن الكلمة موجودة في المعجم، ولها تعريف، يلزم أن يكون هناك ما يقابلها. لا أدري كيف شعر ذلك الجمع، وإن كان أي منهم قد فكَّر في أن المعجم يذكر أيضًا سانتا كلوز والجنيّات، على الرغم من أنه يستدرك على نحو مسلّم به بأنها خرافية أو متخيلة. غير أنه من المثير أن نفكر في إمكان وجود ألفاظ تحمل معنى على الرغم من أنه لا شيء يقابلها.

السبب هو أنك تستطيع تعريف أي مفهوم، لكن وجود ما يقابله مسألة مختلفة. تستطيع أن تحدد ما تريده من شريك حياتك، إذا شغلك أمر الإعلان في أبواب مواعيد الغرام:

شخص يحسن معاملة الآخرين، يبحث عن شخص مغرم بالتسلية، نباتي، من هواياته العزف على البانجو ومشاهدة مباريات كرة القدم، ولا يدخن.

هذا يحدد شريك حياتك الذي تحلم به، ولنُسمِّهِ فتى الأحلام. غير أنه قد لا يكون هناك شخص مغرم بالتسلية، ونباتي، ومن هواياته العزف على البانجو ومشاهدة مباريات كرة القدم، ولا يدخن. تستطيع أن تقرر ما تود تضمينه في الوصف، لكن العالَم هو الذي يقرر إن كان هذا الوصف ينطبق على أي شيء. باختصار، قد لا يكون لفتى الأحلام أي وجود.

لا عناء في فهم الوصف. إنه يحدد شرطًا يمكن من حيث المبدأ أن يُستوفى في شخص ما. غير أنه صودِفَ أنْ لا أحد يستوفيه. بعبارة أخرى، للكلمات معنى، ولكن ليس لها **إحالة**. إنك تعرف ما تعنيه، لكن لا تعرف إن كان هناك ما يقابلها. ليس بالمقدور أن تستشهد بالمعنى على وجود الإحالة، لأن مسألة وجود الإحالة تتوقف على العالم، ولا تحسمها الدراسة أو الرجوع إلى المعاجم.

قد يضايقك أن تلحظ أنه لا أحد يستوفي وصفك. غير أنك قد تحاول الالتفاف حول المشكل. لماذا لا تضيف ملحقًا يقر وجوب وجود فتى الأحلام، بحيث تعلن:

شخص يحسن معاملة الآخرين، يبحث عن شخص مغرم بالتسلية، نباتي،...، وموجود.

هكذا قد تحسب أنك حللت المشكل بموجب التعريف.

حسن، صحيح أنه لن يتصل بك أحد كي يوضح لك كيف أنه يستوفي كل الشروط إلا إذا كان موجودًا؛ ولكن أي شخص يتصل بك بعد الإعلان الأول موجود هو الآخر: «أنا أتصل، إذًا أنا موجود»، ليس

استدلالًا أقل وجاهةً من «أنا أفكر، إذًا أنا موجود». إضافتك العبارة الأخيرة لا يغير قيد أُنملة من فرصة استيفاء شخص ما سائر الشروط التي بدأت بها. هكذا، فإنك أضعت مالك بإضافة الكلمة الأخيرة. إضافة «موجود» لا تشكل تحديدًا إضافيًا لفتى الأحلام، ولا تجعل فرصك في أن يكون موجودًا أفضل مما كانت عليه. أحيانًا يعبر الفلاسفة عن هذا بقولهم إن «الوجود ليس محمولًا»، بمعنى أن إضافة «موجود» تختلف عن إضافة «وهو يحب [بيرة] غينيس». لديك سطوة على المعنى؛ إنك تستطيع أن تضيف ما تشاء إلى المواصفات التي تشترط. غير أن للعالم سطوة على الإحالة؛ فهو الذي يقرر إن كان هناك من يستوفي هذه المواصفات.

حين نفهم هذا كما يجب، نستطيع الالتفات إلى الحجج. لقد سبق أن صادفنا حجة على وجود الله، في الفصل الأول؛ حجة «العلامة التجارية» التي يقول بها ديكارت والتي لم تبد جد قوية. الحال أنه يضيف إليها في موضع لاحق من مؤلَّفه **التأملات** (الجزء الخامس) حجة أخرى، تُعدّ صياغة لحجة أقدم عهدًا، الحجة **الأنطولوجية**، وكان قد عرضها القديس أنسلم (St. Anselm) (1033 - 1109). يعرّف أنسلم الله بأنه كائن «لا يمكن تصور أعظم منه»، وهو يواجه «المعتوه» (المزمور الرابع عشر) الذي قال في نفسه إنه ليس ثمة إله:

«ولكن حين يسمعني هذا المعتوه نفسه أقول «شيء لا يمكن تصور أعظم منه»، لا شك في أنه يفهم ما يسمع، وأن ما يفهم موجود في ذهنه،

حتى إن لم يفهم أنه موجود (في الواقع)... لذا يلزم حتى المعتوه أن يسلّم بأن الشيء الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجود، أقله في ذهنه، كونه يفهم هذا حين يسمعه، وكل ما يُفهم موجود في الذهن. لا شك أيضًا في أن الشيء الذي لا يمكن تصور أعظم منه لا يوجد في الذهن فحسب. ذلك أنه لو لم يوجد إلا في الذهن، لأمكن تصور أنه يوجد في الواقع أيضًا، وهذا أعظم... وهكذا، لا شك في أن شيئًا لا يمكن تصور أعظم منه يوجد في الذهن والواقع على حد سواء»[42].

الأمر اللافت في هذه الحجة أنها قبْلية صِرْف. إنها تزعم إثبات وجود الله بالركون إلى مفهوم الله أو تعريفه فحسب. إنها تشبه الإثبات من طريق العيّنة في الرياضيات الذي يَستنبط من مفهوم الدائرة أن الوترين المرسومين من نقطة على المحيط إلى طرفي القطر يتلاقيان في زوايا قائمة. لا تستدعي الحجة أي مقدمات تتعلق بالواقع ـ لا قياس أو نتائج تركن إلى الخبرة.

يمكن عرض حجة أنسلم على مرحلتين:

تم فهم مفهوم الله. كل ما يُفهم موجود في الذهن. ولذا، فإن الله موجود في الذهن.

ثم:

افترض أن الله موجود في الذهن فحسب، وليس في الواقع. سوف يتسنى تصور كائن أعظم من الله: كائن يوجد في الواقع. **لكننا** عرّفنا الله

---

(42) Anselm, *Monologion and Proslogion: with the replies of Gaunilo and Anselm,* Translated by Thomas William, Hackett Classics (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995), pp. 99-100.

على أنه كائن لا يمكن تصور أعظم منه. ولهذا يلزم بموجب التعريف أنه لا كائن أعظم منه يمكن تصوره. غير أننا خلصنا على هذا النحو إلى تناقض؛ وهذا يبين كذب افتراضنا الأصلي.

هذه صورة حجة، تعرف ببرهان الخُلْف (*Reductio ad absurdum*)، سوف أفصّل في وصفها في الفصل التالي. لقد عرض أنسلم الافتراض الإلْحادِيّ الأصلي ليبين كذبه فحسب، لأنه يفضي إلى تناقض.

تتعامل صيغة ديكارت لهذه الحجة مع «الكمال» عوضًا عن العظمة، غير أن البنية واحدة. هكذا يعرَّف الله على أنه كامل، غير أنه سوف يكون هناك نقص في خصائص الله الأخرى لو أنه لم يوجد. «الوجود كمال»، ولذا فإن الوجود ينتمي إلى جوهر الله، ولا يمكن تصور الله على أنه غير موجود.

ثمة ناسك عاصر أنسلم يدعى غونيلو (Gaunilo) انتقد هذه الحجة. لقد أشار إلى أنها لو كانت وجيهةً، لتسنى توظيفها في إثبات كل أنواع النتائج التي تكون أفضل من أن تصدق، كوجود جزيرة كاملة إلى حد أنه لا يمكن تصور جزيرة أعظم منها. هب أنك أضفت بعناية إلى مواصفات فتى الأحلام لا أن يكون عاشقًا رائعًا فحسب، بل عاشقًا لا يمكن تصور عاشق أروع منه. سوف يتسنى لك أن تبيّن على نحو مماثل:

تم فهم مفهوم فتى الأحلام. كل ما يفهم موجود في الذهن. لذا فإن فتى الأحلام موجود في الذهن.

ثم:

افترض أن فتى الأحلام موجود في الذهن فحسب، وليس في الواقع. سوف يتسنى تصور عاشق أروع من فتى الأحلام هذا، عاشق يوجد في الواقع. لكننا عرّفنا فتى الأحلام على أنه عاشق لا يمكن تصور عاشق أعظم منه. ولذا، بموجب التعريف، لا عاشق أعظم من فتى الأحلام يمكن تصوره. غير أننا خلصنا هكذا إلى تناقض؛ وهذا يبين كذب افتراضنا الأصلي.

فتى الأحلام موجود في الواقع. رائع! ولكن لا تتعجل الفرح. لسوء الحظ أنه مقدورك أن تثبت بالطريقة نفسها وجود غريم خطير بقدر ما يمكن لك أن تتخيل، ينافسك على فتى أحلامك. سوف تقر المقدمة الحاسمة أن الغريم الواقعي أشد خطرًا من الغريم المتخيل، وهذا أمر لا جدال فيه. وإن الحجة الأنطولوجية تناسب إثبات وجود الشيطان، حين يعرّف بأنه الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أسوأ منه. ذلك أنه إذا كان كائنًا لا يمكن تصور كائن أسوأ منه، يجب ألا يوجد في الخيال فحسب، وإلا لتسنى تصور كائن أسوأ منه، أعني الكائن الذي يكون على قدر مماثل من السوء لكنه موجود (لاحظ أن الوجود في هيئة شيطان نقص، أو عوز للكمال: فهو يجعله كائنًا أسوأ).

انتبه معظم الفلاسفة إلى وجود أمر مريب في الحجة الأنطولوجية، أمر لا يقلّ مدعاةً للريبة من محاولة ضمان وجود فتى أحلام عبر عرض مواصفاته، غير أنهم لم يتفقوا دومًا على موضع الخلل. يتعيّن جزء من

المشكلة في نقلة اعتبار «الوجود محمولًا». ويُحَلّ المشكل عبر نظرية سوف نناقشها في الفصل التالي، تسمى نظرية التسوير. غير أنه يصعب التأكد من أن هذه النقلة هي موضع الخلل.

بحسب رأيي، يكمن المشكل الحاسم في غموض يتخفى في المقارنة بين «الواقع» و«التصور». في الحجة، تُقارَن أشياء «في الواقع» بأشياء في «التصور» (أي وفق تعريف ما، أو في الخيال أو الأحلام)، في ما يتعلق بخصائص من قبيل العظمة أو الكمال. يبدو هذا أمرًا بسيطًا، كما لو أننا نقارن بين أشياء في منطقتين جغرافيتين مختلفتين، ونعرف أن أشياء إحدى المنطقتين أعظم أو أقل عظمة من أشياء المنطقة الأخرى. سوف يكون الأمر كما لو أننا نسأل عما إذا كان الدجاج في ألمانيا أخف وزنًا منه في فرنسا. غير أن الأمر في الواقع ليس كذلك. اعتبر الجملة الآتية:

الديك الرومي الحقيقيّ أثقل من الديك الرومي المُتخيّل.

يبدو أن هناك جانبًا يصح فيه قول هذا. بهذا المعنى، الديك الرومي المُتخيّل لا وزن له (في النهاية، فإنه لا يكفي لإعداد وجبة صغيرة). غير أن هناك معنًى يبطل فيه، لأنك تستطيع أن تتخيل ديكًا روميًّا أثقل من أي ديك رومي حقيقي، ديكًا روميًّا يساوي وزنه مثلًا 500 رطل، بحجم مستودع صغير. في الحجة الأنطولوجية، يُقارَن «الله» في المُخيّلة بالله في الواقع، تمامًا كما يُقارن الديك الرومي المُتخيّل بالديك الرومي الحقيقي، ويُكتشف أنه أخفّ وزنًا. في الحجة السابقة، يُقارَن فتى الأحلام في

الواقع مع فتى الأحلام المُتخيّل، ويُكتشف أنه أفضل: ذلك أنه لا ريب في أن العشاق الواقعيين شديدي الرداءة أعظم من العشاق المُتخيّلين! لقد افتُرض أن هذا يناقض التعريف. غير أن هذا النوع من المقارنات لا يثبت حقيقة أي شيء يناقض التعريف.

الأمر كما لو أن مدرّسًا يطلب منك تخيُّل ديك رومي أثقل من أي ديك رومي حقيقي. تقوم بذلك: تتخيل ديكًا روميًّا يبلغ وزنه 500 رطل. لكنّ المدرّس يعترض ببيان أنه طالما أن الديَكة الرومية المُتخيّلة تزن أقل من الديَكة الرومية الحقيقية، فقد فشلتَ في تخيّل ما طلب منك تخيُّله. ديكُك المُتخيّل لا يزن شيئًا (فأنت لا تستطيع أكله)، ولذا فإنك «ناقضت التعريف» ولن تحصل على أي درجة. من حقك هنا أن تشعر بالحزن. لم تكن أنت المخطئ، بل المدرّس.

يقترح هذا أنه يجب علينا ألا نعتبر «الديك الرومي المُتخيّل» أو «الديك الرومي في الذهن» نوعًا من الديكة الرومية التي يمكن من حيث المبدأ مقارنة وزنها بوزن ديَكة واقعية، ويُكتشف دائمًا أنها أخفّ وزنًا. لكن الحجة الأنطولوجية تستدعي هذا النوع من المقارنة. هذا موضع الخلل فيها. فحتى لو وُجد الله في المُخيّلة فحسب، مثل فتى الأحلام أو الديك الرومي الذي يساوي وزنه 500 رطل، لا يلزم أن هناك كائنًا أعظم يمكن وصفه أو تخيله. في النهاية، تضمّن الوصف صيغة أفعل التفضيل. غير أنه لسوء حظ حجة أنسلم، فإن هذا لا يحسم أمرَ إن كان هناك ما يقابل هذا الوصف.

بدت الحجة الأنطولوجية دومًا مدعاةً للشك. القديس توما الأكويني (St. Thomas Aquinas) (حوالى 1225 ـ 1274)، عالم اللاهوت والفيلسوف المبرز في القرون الوسطى، لم يقبلها، بل فضّل أن يجادل في أن هناك حاجة إلى الله لتفسير العالم أو الكون كما نفهمه. لهذه الحجة، الحجة الكوزمولوجية، أثر أقوى على المخلية. ثمّةَ صيغ متعددة لها، لكنها تُجمِع على اشتراط تحديد سبيل تُعدّ عبرها أشياء العالم المادي، الأشياء كما نعرفها باللمس والنظر وسائر الأدوات الحسية، كائنات مرتهَنة. بعد ذلك يتم الحِجاج بأن الأشياء المرتهنة تفترض في النهاية كائنًا لا يُرتهن لشيء يشكّل علتها. من ضمن هذه الصيغ، لعلها الأسهل على الفهم، **حجة العلة الأولى**. هكذا تقر الشخصية ديميا، في كتاب هيوم **محاورات في الدين الطبيعي** (*Dialogues Concerning Natural Religion*) (الذي صدر بعد وفاته بعام؛ في 1776، وهو تحليلات فلسفية كلاسيكية للحجج اللاهوتية التقليدية، وسوف أقتبس منها كثيرًا في ما يلي):

«يتعيّن أن يكون لكلّ ما يوجَد علة أو مبرر لوجوده، إذ يستحيل على أي شيء أن يخلق نفسه أو أن يكون علة وجود نفسه. بالصعود إذًا من النتائج إلى الأسباب، يتعين إما أن نقتفي تعاقبًا لامتناهيًا، من دون علة نهائية، وإما أن نركن إلى علة نهائية، ضرورية الوجود. ويمكن إثبات أن الافتراض الأول مناف للعقل. في السلسلة اللامتناهية، أو في تعاقب

الأسباب والنتائج، كل نتيجة مفردة محددة الوجود بقوة فاعلية السبب الذي سبقها؛ غير أن السلسلة أو التعاقب الأبدي برمته، حين يُعتبر كلًّا واحدًا، ليس محددًا أو مُسبَّبًا من أي شيء: على ذلك يتبيّن أنه يستدعي سببًا أو مبررًا، شأنه في هذا شأن أي شيء بعينه بدأ وجوده في الزمن. يظل السؤال باقيًا، لماذا وُجد تعاقب الأسباب هذا منذ الأزل، ولم يكن هناك تعاقب آخر، أو لم يكن هناك تعاقب إطلاقًا. لو لم يكن هناك كائن ضروري الوجود، كل افتراض يمكن تخيله ممكن بالقدر نفسه. كذلك، إن افتراض أنه لم يوجد شيء منذ الأزل، ليس أشد منافاةً للعقل من افتراض هذا التعاقب من العلل الذي شكل العالم. ما الذي حدد إذًا وجود شيء عوضًا عن العدم، وأضفى الوجود على إمكان بعينه، دون غيره من الإمكانات؟ العلل الخارجية؛ يُفترض أنه لا وجود لها. المصادفة كلمة لا معنى لها. هل كان العدم؟ لكن العدم عاجز عن خلق أي شيء. يتعين إذًا أن نلجأ إلى كائن موجود بالضرورة، يحمل مبرر وجوده في ذاته؛ كائن يستحيل افتراض عدم وجوده، من دون الوقوع في تناقض واضح. ثمّة إذًا مثل هذا الكائن، أي إنّ هناك إلهًا»[43].

عُرضت الحجة في صيغة قوية. ولكن هل هي صحيحة؟

يُفترض أن رسل قد لاحظ أن حجة العلة الأولى ليست وجيهةً، بل رديئة بشكل متفرّد، لأن النتيجة لا تفشل فحسب في أن تلزم عن المقدمات، بل تناقضها. مُفاد فكرته أن الحجة تبدأ من مقدمة تقرّ أنّه «لكلّ شيء سبب [متميّز وسابق]»، لكنها تنتهي بنتيجة تقرّ وجوب وجود شيء

(43) المصدر نفسه، القسم التاسع، ص 54.

لا سببَ متميزًا وسابقًا له، بل «يحمل مبرر وجوده في ذاته». وعلى هذا النحو تنكر النتيجة ما تقرّه المقدمات.

اعتراض رسل عفويّ إلى حد. ذلك أن مُفاد الحجة، من المنظور اللاهوتي، هو أنه على الرغم من أن لكل شيء مادي أو فيزيقي سببًا سابقًا متميّزًا، فإن هذا الأمر نفسه يجعلنا نصادر على شيء آخر لا سبب له. وفق التعبير اللاهوتي، هذا شيء «ضروري» أو «علة نفسه»: شيء يسبب نفسه. ولأن هذا لا يصدق على الأشياء العادية المحيطة بنا، نحتاج إلى المصادرة على شيء استثنائي، إله، بوصفه حاملًا هذه الكفاية الذاتية الاستثنائية.

في كتاب هيوم آنف الذكر، عرض للمشكل الذي يواجه هذه الحجة.

«يُزعم أن الله كائن ضروري الوجود؛ ويحاول تفسير ضرورة وجوده عبر إقرار أننا لو عرفنا كل ماهيته أو طبيعته، لأدركنا أنه يستحيل عليه ألا يوجد، قدر ما يستحيل على ضعفي الاثنين ألا يكون أربعة. غير أنه من الجليّ أنه يستحيل على هذا أن يكون، ما بقيت ملَكاتنا على حالها. يظل ممكنًا عندنا، في أي وقت، تصور عدم وجود ما سبق لنا تصور وجوده؛ وليس بالمقدور أن يُضطرّ الفكر بالضرورة إلى افتراض أن يظل شيء ما دائم الوجود، بالطريقة التي نضطر بها دائمًا إلى أن نتصور أن اثنين واثنين ينتجان أربعة. وفق هذا، لا معنى لعبارة «وجود ضروري»، فهي بتعبير آخر متناقضة»[44].

---

(44) المصدر نفسه، القسم التاسع، ص 55.

ويضيف كليانتس، المتحدث هنا باسم هيوم، أنه وفق كل ما نعرف، قد يكون العالم المادي أو الكون كله هو الكائن الموجود بالضرورة، على الرغم من الطريقة التي ترتبط بها أجزاؤه بعضها ببعض. ذلك أنه يتعين أن «خصائص نجهلها ولا يمكن لنا تصورها» هي ما يجعل الشيء «موجودًا بالضرورة». ووفق مبلغ علمنا، قد ترتبط مثل هذه الخصائص بالعالم المادي، عوضًا عن أي شيء أو شخص لا مادي، أو إله يكمن خلفه.

من المهم أن نتذكر هنا أنه نسبةً إلى الخبرة اليومية، ليست الأذهان أقل حاجةً إلى تفسير، ككثير من الكائنات المرتهنة، من الأشياء المادية. المصادرة على عقل محصّن بطريقة ما ضد الارتهان لأي شيء آخر تنأى عن الخبرة بقدر ما تنأى عنها المصادرة على شيء مادي محصّن على هذا النحو.

تعبر حجة العلة الأولى عن انشغالات طبيعية، يعتبرها بالفعل بعض الفلاسفة، خصوصًا كانط، أمرًا لا مردّ له. حين نفكر في «الانفجار العظيم»، نتساءل مباشرةً لماذا حدث، آنذاك؟ لن ترضينا الإجابة «ليس هناك مبرر»، لأننا لا نرضى بالأحداث التي «تقع كما اتفق»: ذلك أن دافع التفسير يستبدّ بنا. وهكذا نصادر على شيء آخر، علة أخرى خلف هذا. غير أن هذا الدافع يهدد الآن بالاستمرار إلى ما لا نهاية. إذا ذكرنا الله هنا، يتعين إما أن نسأل عن علّته، وإما أن نقطع السلسلة بقرار اعتباطي. ولكن إذا مارسنا حقًا اعتباطيًّا في وقف المتراجعة اللامتناهية في هذه المرحلة، أما كان لنا حق إيقافها مع الكون المادي (physical cosmos)؟ بعبارة أخرى، إننا نواجه موقف الفيلسوف الهندي الذي حين سئل: على أي شي يقف العالم، قال: «على

فيل»، وحين سئل عما يقف عليه الفيل، قال: «على سلحفاة»، وحين سئل عما تقف عليه السلحفاة، ترجّى مُحاوِره أن يغيّر الموضوع.

ثمة صيغ من الحجة الأنطولوجية لا تُعنى بالعلة الأولى، في الزمان، بل تعتبر نظام الكون المستمر: انتظام الطبيعة. قد يبدو مدهشًا أن تستمر قوانين الطبيعة سارية، ألا ينهار نظام الطبيعة. وقد نخلص إلى وجوب أن تكون هذه الوقائع «مرتهنة»، بحيث تشترط علة ضرورية تدعمها (مثل أطلس يسند العالم). ولكن مرة أخرى، إما أن هناك متراجعةً لا متناهية، وإما مجرد مرسوم بأن شيئًا يختص «بخصائص نجهلها ولا يمكن لنا تصورها» يجعله مكتفيًا بذاته. سوف يكون هذا شيئًا لا يشترط انتظامُه المستمر تفسيرًا خارج نفسه. وقد يكون العالم ككل قدر ما يكون أي شيء آخر. ولكننا سوف نعود إلى مسألة انتظام الطبيعة في الفصلين التاليين.

المهندس المعماري الحكيم

كليانثس (Cleanthes) الذي أوكلت إليه مهمة دحض الحجة الكوزمولوجية هو نفسه المتحدث باسم محاولة مختلفة لإثبات وجود إله؛ الحجة التي تستند إلى **تصميم**، وجهة النظر التي مُفادها أن السماء والأرض إنما يشهدان على عظمة الخالق. لقد كانت هذه الحجة تحفة لاهوت القرن الثامن عشر، وما زالت شديدة التأثير. سوف أعرض النقاش الكلاسيكي الوارد في كتاب هيوم **المحاورات**. كليانثس هو الذي يعرض الحجة.

«انظر في أرجاء العالم: تأمل الكل وكل أجزائه: لن تجد سوى آلة ضخمة، مقسمة إلى عدد لامتناهٍ من آلات أصغر، تقبل بدورها القسمة إلى

حد يتجاوز قدرة البشر وملَكاتهم وحواسّهم على المتابعة والتفسير. كل هذه الآلات المتنوعة، وحتى أجزاؤها الدقيقة، يناسب بعضها بعضًا بدقة تنتزع الإعجاب من كل مَن يتأملها. تكيف الوسائل والغايات المدهش، في كل أرجاء الطبيعة، يشبه تمامًا، على الرغم من أنه يتجاوز بكثير، نتاجات الاختراع البشري؛ التصميم والفكر والحكمة والذكاء البشري. ولأن النتائج متشابهة، لنا أن نخلص، وفق قواعد قياس المماثلة، إلى أن العلة متشابهة أيضًا؛ وأن خالق الطبيعة يشبه بطريقة ما فكر الإنسان، على الرغم من أنه يحوز ملَكات أعظم، تتناسب مع عظمة ما أنجز. بهذه الحجة البعدية، وبها وحدها، نكون أثبتنا في آن وجود إله، وتشابهه مع الفكر والذكاء البشريّين»[45].

ثمّة أمران يجدر الانتباه إليهما في هذه الحجة. **أولًا**، كونها حجة **قياس مماثَلة**؛ العالم يشبه أشياء التصميم البشري. ولهذا، تمامًا كما يُعقل حين نجد ساعة أن نصادر على مصمم بشري، يُعقل حين نواجه إطار الطبيعة بأسره أن نصادر على مصمم إلهي. **ثانيًا**، الحجة بعدية؛ إنها تنطلق من الخبرة، أو مما نعرف عن العالم كما نجده، وهذا مكمن أهميّة الدليل على التصميم.

بعد أن شرعت الداروينية في تأمين تفسير طبيعي للطريقة التي أصبحت النظم البيولوجية المعقدة تتكيف بموجبها بعضها مع بعض، طفقت الحجة تفقد بعضًا من بريقها. غير أن هيوم (وكانط) يبدي حقًّا الملاحظات الصحيحة من دون ركون إلى أي تفسير بديل لأشياء من قبيل التكيّف

(45) المصدر نفسه، القسم الثاني، ص 15.

البيولوجي. وهذا يكفي، إذ ليست الحجة أساسًا حول البيولوجيا التي تؤمّن لنا ضربًا محددًا من التكيّف مع الطبيعة. وتوفر الكوزمولوجيا أنواعًا أخرى. (مثال ذلك أن فرص أن تتكيف مختلف الثوابت الكوزمولوجية، بحيث تكون الحياة المنظمة ممكنة في أي مكان في الكون، وفق تقدير ساري المفعول، هي 1 في الـ 10 إلى 10^{125}، وهو عدد لا يمكن تخيله. لعل الأمر يتطلب إذًا مهندسًا معماريًّا حكيمًا).

كيف يحاول هيوم الذي يتقمّص شخصية فيلون، المتحدث باسمه في **المحاورات**، الرد على حجة المصمم؟ يشير فيلون إلى أن الحجة تجعل من إحدى العمليات التي نواجه في الطبيعة، عملية التفكير، «قاعدة تقاس عليها سائر العمليات».

«ولكن، حتى إذا قسنا العمليات التي يمارسها جزء من الطبيعة على جزء آخر واعتبرنا ذلك أساسًا لحكمنا على أصل الكل (وهذا افتراض باطل)، لماذا نختار مبدأ دقيقًا وضعيفًا ومحددًا جدًّا مثل العقل وتصميمات الحيوانات كما هي في هذا الكوكب؟ أي ميزة خاصة يحوزها تهيج الدماغ هذا الذي نسميه «فكرًا» تجعلنا نعتبره نموذج الكون بأسره؟ إن انحيازنا إلى ذواتنا غامر في كل المناسبات، غير أنه يجب على الفلسفة الصحيحة أن تحترس من هذا الوهم الطبيعي»[46].

تستدعي حجة قياس المماثلة شروطًا بعينها كي تكون جديرة بالثقة. **أولًا**، يجب أن تكون أسس المماثلة متشابهة تمامًا. **ثانيًا**، يلزم أن تكون

---

(46) المصدر نفسه، القسم الثاني، ص 19.

لدينا خبرة تشمل التفسيرات المحتملة، أي يتعين أن نعرف قدر الإمكان نوع السبب الذي يفضي إلى هذا النوع من النتائج. مثال ذلك، يشبه ثقب في الشجرة تمامًا ثقبًا في الجسد البشري. غير أننا حين نفترض عبر المماثلة أنه باعتبار أن المرء معرض للموت حين يُثقب جسده، فإن الموت يهدد الشجرة حين تُثقب، فإننا نذهب في استدلالاتنا إلى أبعد مما يجب. نحتاج إلى المزيد من الملاحظات، وإلى فهم أعمق لطبائع الأشياء قبل أن نستدل على هذا النحو. هذا نوع الخبرة الذي نفتقده للأسف في اللاهوت، إذ لسنا على دراية بنوع «الكائن» الذي يخلق مجموع الأكوان المادية.

فضلًا عن ذلك، لا عناء في الحصول على حالات تشابه، وفيلون يجد متعة كبيرة في اختراعها. **أولًا**، حتى لو كان العالم يشبه الساعة، فإنه أشبه بالنبات:

«يتضح أن العالم أشبه بالحيوان أو النبات منه بساعة أو نول. لذا أرجح أن تكون علته تشبه علة الأول. علة الأول هي التناسل أو الإنبات. لنا إذًا أن نستنتج أن علته تشبه أو تماثل التناسل أو الإنبات»[47].

وبطبيعة الحال، سوف يجادل المؤمن بوجود إله بأن هذا لا يفضي بنا إلى شيء، بل سوف يعود بنا فحسب إلى علة أخرى شبيهة بالنبات، ما يدعونا إلى التساؤل ثانيةً عن أصلها. غير أن هذا يصدق أيضًا إذا عدنا إلى شيء شبيه بالفكر. إذا قرر كليانثس، المدافع عن الحجة، أن يوقف المتراجعة اللامتناهية، فليس له أن يلوم فيلون الذي يعارضها، لإيقافها عند النبات. وعلى حد تعبير فيلون:

---

(47) المصدر نفسه، الجزء السابع، ص 44.

«إذا أسستُ نظرية نشأة الكون التي أتبنى على الأول، وبشكل مفصل على الأخير، فهذا خياري. الأمر برمته يبدو اعتباطيًا. وحين يسألني كليانثس عن علة قدرتي الفائقة على الإنبات أو التناسل، يكون لدي حق مماثل في أن أسأله عن علة مبدئه الاستدلالي العظيم. لقد اتفقنا على أن هذه الأسئلة تمتنع على الطرفين؛ ومن مصلحته أساسًا في المناسبة الراهنة أن يتشبّث بهذه الحجة. بالحكم وفق خبرتنا المحدودة والناقصة، للتناسل مزايا بالقياس إلى العقل: فنحن نرى كل يوم أن الأخير ينتج عن الأول، وليس العكس»[48].

الفكرة الأخيرة مدمرة. إن كليانثس يتباهى بالطبيعة «العلمية» التي يتسم بها استدلاله: حجة قياس مماثلة تركن إلى الخبرة. غير أن الخبرة ترينا إلى أي حد يكون وجود الذكاء هشًا ومرتهنًا لأشياء أخرى. في خبرتنا، تشترط الأذهان أدمغة هشةً، مرتهنةً، ومتأخرةً، ولا تظهر إلا نادرًا في الطبيعة. في المقابل، «التناسل»، أي النمو الحيواني أو النباتي من حياة حيوانية أو نباتية سابقة، سائد، ووفق ما نلحظ، ضروري لوجود الذكاء. لذا، وفق الخبرة، أن يكون ذهن قائم بذاته مسؤولًا عن كل ما يحدث أقل احتمالًا من أن تكون علة مادية هي المسؤولة.

ولأنه يبدو أنه لا رد على اعتراض فيلون هنا، يفضَّل أن نتأمل قليلًا في فتنة حجة التصميم. لماذا لا يقبل الناس ردّ فيلون؟ أخشى أن السبب الأساس هو المسؤول عن بعض مشاكل حرية الإرادة. نعتقد أن وقف المتراجعة اللامتناهية «من طريق «الذكاء»» أفضل من وقفها عبر «التناسل»

(48) المصدر نفسه، القسم السابع، ص 47.

لأننا نحسب أن لدينا في خبرتنا مثالًا على واقعة ذهنية غير مُسبَبَة، مثل قراري الشروع في فعل يسبب حدثًا ماديًا، فنعتبر هذا نموذجَ الخلق العشوائي للكون عبر إله عاقل (انظر الفصل الثالث): أحيانًا حين نتصرف لا نكون واعين بالسببية. غير أنه لا يلزم عن هذا، وليس صحيحًا، أننا واعون بغياب السببية. للتفاعل بين حجة التصميم والمفهوم التدخلي لحرية الاختيار مظهر أخلاقي مثير. هكذا قد نجادل بأنّ صورة الله بوصفها قوة فوق طبيعية، وصورة «أنفسنا» بوصفنا خارج الطبيعة بالقدر نفسه، تغذي الواحدة منهما الأخرى، كلتاهما تجعل الناس ينكرون سيادة الطبيعة. إنهما تجعلان الناس يرون العالم على أنه شيء نسيطر عليه، تمامًا كما يفعل الله. في حين أن الواقع هو أن العالم شيء لا نشكل فيه إلا جزءًا غايةً في الصغر.

قلت إنه لا أسهل من الحصول على حالات التشابه، وفيلون يمضي وقته في الحديث عن تشابه آخر. هب أننا استطعنا الرد على كل الاعتراضات، وسمحنا لكليانثس بـ «مصمم». ثم ماذا؟ أحيانًا تكون التصميمات نتاج الفكر، غير أنه في أحيان كثيرة، كما في حالة التصميمات العظيمة كالسفن، يكون التصميم نتاج أذهان كثيرة متضافرة. أيضًا، بعض التصميمات نتاج مصممين أعظم من غيرهم:

«باختصار، يا كليانثس، قد يستطيع من يؤيد فرضيتك أن يقر أو يخمن أن الكون شيء نتج عن مصمم: غير أنه لا يستطيع أن يتحقق بعد ذلك من حالة واحدة، ويجب عليه أن يصلح من شأن كل حكم في لاهوته باستخدام أكثر الأفكار افتراضيةً وخيالًا. ذلك أننا نعرف أن هذا العالم يعاني من الأخطاء والنقص، مقارنةً بمعيار أسمى؛ ولم يكن سوى نتاج أخرق لإله

طفل، تخلى عنه عقب ذلك، خجلًا من إنجازه الكسيح: إنه مجرد عمل إلهي ناقص ومرتهن لغيره؛ وهو موضع سخرية من هم أعلى مرتبة منه: إنه نتاج شيخوخة وخرف قام به إله متقاعد؛ ومنذ موته، خاض في مغامرات، بدءًا من الدفعة والقوة الفاعلة الأولى التي حصل عليها منه... أمّا عنّي، فأنا لا أستطيع أن أفهم كيف يُفضَّل نسق لاهوتي بهذا الجموح والاضطراب على أي نسق آخر»[49].

لا مناص من أن يقودنا هذا إلى:

مشكل الشر

تطلب معظم النظم الدينية من آلهتها ما هو أكثر من خصائص «الوجود الضروري» المجردة. إنها تريد الحب والرعاية. الرب الذي يخلق العالم ثم يتركه ليس جديرًا بالعبادة ولا مصدرًا للسلطة الأخلاقية. لهذا تشتمل الصفات التقليدية التي تُعزى إلى الله على الكمال الأخلاقي. يجب بطبيعة الحال أن يكون الله كليَّ القدرة كلي العلم، لكنه يجب أيضًا أن يكون راعيًا للجميع. هنا تُثار حجة كلاسيكية ضد وجود الله. يتمثل المشكل في أن الرعاية في العالم الذي خلقه (أو خلقته أو خلقوه) مفقودة للأسف. وعلى حد تعبير فيلون:

«نسلِّم بأن قدرته لامتناهية؛ فهو فعّال لما يريد. ولكن لا الإنسان سعيد ولا الحيوان، ولذا فإنه لا يريد لهما السعادة. حكمته لامتناهية، فهو لا يخطئ في اختيار الوسائل التي تناسب أي غاية؛ غير أن مسار الطبيعة

(49) المصدر نفسه، القسم السابع، ص 37.

لا ينحو نحو سعادة الحيوان أو الإنسان؛ ولذا، فإنه لم يتحدد وفق هذا المقصد. ليس في أي معرفة بشرية استدلال أكثر يقينًا وأكثر عصمة من الخطأ. فبأي معنى يشبه إحسانه ورحمته إحسان البشر ورحمتهم؟

تظل أسئلة أبيقور قائمةً من دون إجابة.

أتراه راغبًا في منع الشر، لكنه لا يستطيع؟ هو إذًا عاجز. أم تراه قادرًا على منعه، لكنه لا يريد؟ لكن هذا يعني أنه حقود. لعله إذًا قادر ومريد؟ ولكن من أين يأتي الشر إذًا؟»[50].

مشكلة كليانثس أن العالم كما نراه خليط في أفضل الأحوال من حيث سعادة مخلوقاته. الحياة صعبة، وعند كثيرين قصيرة وموجعة، وحافلة بالعوز والألم. أيضًا، يتوقف رفاه كثيرين على مرض آخرين وموتهم. غير أنه من المنافي للعقل أن نقر بوجود خالق كامل استنادًا إلى خلق هجين. حتى الآباء غير الطيبين إلى حد كبير لا يختارون قصدًا وضع أبنائهم في بيئة عدائية إذا تسنى لهم من دون تكاليف إضافية اختيار بيئة أفضل. إن قياسات المماثلة نفسها التي يثمِّنها كليانثس هي التي تقف ضده.

هب أنك وجدت نفسك في مبيت تابع لمدرسة أو جامعة. الأشياء ليست على ما يرام. السطح يقطر ماء، والجرذان تجوس في الأرجاء، والأكل لا يُستساغ، بل إن بعض الطلبة يتضورون جوعًا. ثمة باب مغلق، توجد الإدارة خلفه، لكن لا أحد يخرج من هناك. تتخيل ما يمكن للإدارة أن تكون. هل لك أن تستدل من هذا المبيت كما تجده على أن الإدارة، أولًا،

(50) المصدر نفسه، القسم العاشر، ص 63.

تعلم بظروفه، وثانيًا، تُعنى كثيرًا برفاهة النزلاء، وثالثًا، لديها موارد لا حد لها تمكّنها من إصلاح الأمور؟ هذا استدلال أحمق. سوف تجزم بأن الإدارة لا تعلم، أو لا تأبه، أو عاجزة عن فعل أي شيء؟ الأمور لا تصبح أفضل إذا صادفت أحيانًا طالبًا يخطب قائلًا إنه أصبح مطّلعًا على عقل الإدارة، وإنه يثق بأنها تعرف ما يحدث، وتحفل له، ولديها الموارد والقدرة على القيام بما تريد. الاستدلال الملزم هنا ليس أن الإدارة هكذا، بل أن هذا الطالب قد تعرّض لعمليات تضليل. لعل حرمانه خدعه. لا أحد يستدل من الاختلالات المتعددة التي تعاني منها برامج وندوز (Windows) على أن بل غيتس (Bill Gates) خيِّر وعليم إلى أقصى حدّ وقادر على إصلاح كل شيء.

تسري ملاحظات مماثلة على الاعتقاد بأن هذا العالم «وادٍ من الدموع»، وهي تشكل دليلًا على ما سوف يأتي. قد يعتقد نزلاء المَبيت أن الإدارة تريد أن تعرف كيف يتصرف الطلاب حتى تصنّفهم، في العام التالي، إلى أفضل وأسوأ، إلى أبرار وأشرار. قد يكون هذا صحيحًا دائمًا. لكن لا مبرر للاعتقاد في صحته، تأسيسًا على ما حصلوا عليه. كل ما حصلوا عليه هو ما رأوه من الإدارة. وإذا لم يوفّر، أو لم توفّر، أو لم يوفّروا ظروفًا جيّدة هنا، فلماذا نفترض أنه، أو أنها، أو أنهم، سوف يقوم، أو تقوم، أو يقومون بذلك في مكان آخر؟ هذا شبيه بافتراض أنه بحسبان أن الجوّ ساخن هنا، فإنه يجب أن يكون هناك مبيت في مكان آخر درجة الحرارة فيه مثالية، وآخر درجة البرودة فيه مثالية. هذا استدلال أحمق.

كليانثس عُرضة بشكل خاص لهذا الاعتراض، لأنه حاول تأمين استدلال وجيه، مؤسس على قياس مماثلة، ليستدل من وضع العالم على طبيعة الخالق. ولكن حتى إذا أغفلنا الصعوبات الأخرى التي تواجه حجة التصميم، فإن أفضل ما يستطيع أن يخلص إليه من عالم مختلط ومتفاوت هو خالق مختلط ومتفاوت؛ أو:

«تقر النتيجة الصحيحة أن المصدر الأصل لكل الأشياء .. لا يفضل الخير على الشر إلا بقدر ما يفضل الحار على البارد، أو الجاف على الرطب، أو الخفيف على الثقيل»[51].

يواجه ديميا (Demea)، الشخصية المتعاطفة مع الحجة الأنطولوجية والكوزمولوجية، مشكلًا مختلفًا. إنه لا يحاول أن يستدل من وضع العالم على خالقه، ولذا فإنه ليس عرضةً للاعتراض بالطريقة نفسها. الفرق أنه باعتبار أن كليانثس يستدلّ من العالم كما هو لدينا، على طبيعة الله، فإنه يحتاج إلى إثبات أن العالم هو ما كان لنا أن نتوقعه من افتراض إله كلي العلم والقدرة والرعاية. إنه يحتاج إلى تبيان أن العالم يناسب فكرة مثل هذا الكائن. يستطيع ديميا أن يسلِّم بأن العالم ليس كما لنا أن نتوقعه، لكنه يزعم فحسب أنه يتّسق مع ألوهيته؛ ولا يدحض فكرة مثل هذا الكائن.

على ذلك، فإنه ملزم بمواجهة أسئلة «أبيقور» القديمة، فقد أضحت الاستراتيجية التي يتبنى أكثر رواجًا في القرون اللاحقة. إنها تركن إلى

(51) المصدر نفسه، القسم الحادي عشر، ص 75.

الطبيعة الغامضة غير القابلة للفهم التي تميز العقل الإلهي. إن ديميا يعارض المحاولات الآثمة لفهم خيريّة الله قياسًا على نموذج خيريّة البشر، أو مقاصد أو مدارك أو فهم الله قياسًا على نموذج مقاصد أو مدارك أو فهم البشر.

هكذا يصبح المشكل مشكل تفسير إن كان يتعين أن يكون لإيماننا بإله غير قابل للفهم أي تبعات. وكما قال فتغنشتاين لاحقًا، في سياق مختلف:

«اللاشيء بجودة الشيء الذي لا نستطيع أن نقول بخصوصه أي شيء»[52].

حتى هيوم، «الكافر العظيم»، يسعد تمامًا بترك الغوامض. في نهاية كتابه **المحاورات**، يبدي فيلون المرتاب استعدادًا تامًا للتسليم بما يلي:

إذا كان اللاهوت الطبيعي برمته، كما يبدو أنّ بعضهم يقر، ينحل إلى قضية بسيطة واحدة، وإن كانت غامضة بعض الشيء، في الأقل قضية غير محددة، أنّ علة أو علل نظام الكون تشبه وفق قياس مماثلة قضية الذكاء البشري: إذا كانت هذه القضية غير قابلة للتوسع أو التنوع أو المزيد من الشرح: وإذا كانت لا تؤمّن أي استدلال يؤثر في الحياة البشرية، أو تشكل مصدرًا لأي فعل أو إحجام عن الفعل: وإذا كان قياس المماثلة، على ضعفه، لا يمكن أن يتجاوز الذكاء البشري، ولا يحتمل تطبيقه، مهما كان احتماله، على خصائص العقل الأخرى: إذا كان هذا هو الوضع حقيقة، فما

(52) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), 304, p. 102.

الذي يستطيع أن يفعله الرجل الأكثر فضولًا وتأملًا وتدينًا سوى التسليم الفلسفي البسيط بتلك القضية، بتواتر ذكرها، بحيث يعتقد أن الحجج التي أُسست عليها تتجاوز الاعتراضات المطروحة ضدها؟ لا شك في أن هذا يثير بعض الدهشة من عظمة الكائن المعني: بعض الحزن من غموضه، بعض الازدراء للعقل البشري العاجز عن طرح حل أفضل لمثل هذا السؤال الاستثنائي العظيم»[53].

تتعين مشكلة ديميا إذًا في أنه بعد أن حصل على إله شديد الغموض، يجد نفسه عاجزًا عن جني أيّ ثمار. تستطيع إذا أردت أن تلج «الضباب الغامض»، لكنك لا تستطيع أن تخرج منه حاملًا أكثر مما ولجت به. حين يُردّ المعتقد الديني إلى جوهره الجدير بالاحترام، يتبيّن أنه لا فعل له. إنه لا يفضي إلى شيء.

هذا يفاجئ الناس، إلى حد أن كثيرًا من الشرّاح تساءلوا طويلًا عما إذا كان هيوم مؤمنًا أم ملحدًا. كثيرون يرون أن الفرق بين المؤله المؤمن والملحد غير المؤمن، غاية في الأهمية. ولكن إذا كان اللاشيء يقوم بما يقوم به الموجود الذي لا يمكن أن يقال عنه أي شيء، فإن الفرق يتلاشى. إذا كان مبلغ ما نستطيع الاعتقاد فيه بشكل وجيه هو أن علة الكون قد تماثل بشكل بعيد وغير قابل للفهم عمليات أخرى تقوم بها الطبيعة، فإننا لا نجلب من هذه المناطق الضبابية أي فهم مجدٍ أو حقيقي.

---

(53) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited by Richard H. Hopkin (Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1980) pt 12, p. 88.

لنا أن نقول، متأسِّين بفتغنشتاين، إن هيوم هنا «يفكك» الفرق البادي بين المؤلهة والإلحادية.

وبوجه خاص، إذا كان يجب ألّا تُفهم خيريّة الله بالطريقة التي نفهم بها الخيريّة (بحيث يمكن مثلًا أن يكون من «الخير» عند الله وفق هذا المعنى المختلف أن يفشي الطاعون الدبليّ بين أطفال لا حول لهم)، فإنه لا يلزم عن هذا شيء بخصوص الطريقة التي أعيش بها. إنه لا يمنحني سبيلًا إلى اتخاذ قرار ما إذا كان علي أن أفضّل المتعة على الألم، أو أفضل بأن يضربني أخي على خدي الأيسر على القصاص منه عينًا بعين، إلا بقدر ما أفضل الحرارة على البرودة. غير أنه يفترض أن يقوم الدين بهذه الأمور. هذا مهم، لأن الناس يرون أن الدين يحدث فرقًا بخصوص ما يقوم به. على ذلك الأساس، نجد أننا إذا تبنينا الحجج التقليدية، لا نقف على أي فرق.

الثيوديسيا فرع من علم اللاهوت يحاول معالجة مشكل الشر. ثمة بديل يشير إلى أن بعض القيم تفترض في ما يبدو الألم. نستطيع أن نسعد الناس في المبيت المختلط والمتفاوت بتمجيد فضائل الصبر أو الجلد، وهي الخيرات التي تتطلب حرمانًا وصعوبة في العيش. وتكمن الصعوبة بخصوص هذا الأمر في أننا نعتقد أن هذه الأشياء تصبح أفضل حالًا حين تُفقد الظروف التي تتطلب هذه الفضائل بعضًا من قسوتها. الاختلالات التي تعاني منها برامج الوندوز أفضت بلا شك إلى فضائل الصبر أو الجلد، غير أن القائمين على هذه البرامج لم يحاولوا هم أنفسهم توظيف هذا في الدفاع عن كمال منتوجهم، بل إن هذا ما يجعلهم فعلًا يستمرون في محاولة تطويرها.

مرة أخرى، يدافع الناس أحيانًا عن الاعتقاد في إله خيّر حقيقةً، خيّر بمعنى نفهمه، قبالة مشكل الشر عبر ما يُعرف بـ «الدفاع عن حرية الاختيار». مُفاد الفكرة أن الله خلق عالمًا خيّرًا، وخلقنا بسبب خيريّته حائزين حرية الاختيار. غير أننا بسوء استخدام الحرية التي وهبنا إياها، جلبنا بأنفسنا الشر إلى عالم كان له أن يكون خيّرًا. أسطورة «السقوط» والطرد من جَنّةِ عَدْنٍ تجسيد لهذه الفكرة.

ثمة اعتراضات عديدة على هذا الدفاع. **أولًا**، يبدو أنه مرتبط بمفهوم في حرية الاختيار يبدو متناقضًا: أحيانًا يتدخل المفهوم التدخلي الذي يقر أن ثمة شيئًا لا يشكل جزءًا من النظام الطبيعي (الأنا الحقيقي) في النظام الطبيعي. ذلك أنه في غياب هذا، إذا فهمنا حرية الاختيار بطريقة تساوقية، يتم اتخاذ قراري بهبة طبيعية ترجع في النهاية، عند المؤلِّه، إلى الله. لو لم يشأ الله أن يذبح ستالين الملايين، لما خلق الطبيعة التي وهبت في النهاية لهذا الشخص وحدات اتخاذ القرار.

ثانيًا، ليس صحيحًا إطلاقًا أن كل الشرور أو حتى كثيرًا من الشرور التي تصيب الكائنات البشرية راجعة إلى قرارات يتخذونها. إنها تنجم عن أمراض، وآلام، وحوادث. إنها تصيب الحيوانات بقدر ما تصيب البشر، وكانت تقوم بذلك قبل وجود كائنات بشرية بزمن طويل.

ثالثًا، حتى في حال قبول ميتافيزيقا حرية الاختيار، نتوقع من إله خيّر أن يحمي بعض الضعفاء من سوء استخدام الأقوياء لحرية الاختيار. قد يثمّن الأب قيمة جعل أبنائه يختارون بأنفسهم، ويمنحهم بعض الحرية. ولكن إذا كشف أكبر الأبناء عن ميول إلى قتل أو تشويه أصغرهم، فسوف يكون

من الحكمة أن يضعهم الأب تحت المراقبة، أو يحمي الأصغر عبر جعل الأكبر يتخلى عن خططه. لسوء الحظ، أن الله لا يقوم بذلك في العالم الذي نعرف. ليست هناك أماكن يُعزل فيها الضعفاء عن الأقوياء، وثمة حاجة إلى خلق مناطق آمنة.

رأيي في هذه المسألة أن التقاليد الدينية تكون أفضل ما تكون حين تتخلى عن الفضائل الكلاسيكية التي تعزى إلى الله. في بعض التقاليد يسمو الله فوق الخير والفضيلة، أو على حد تعبير هيوم الواقعي، لا يفضّل الله الخير على الشر إلا بقدر ما يفضل الحارّ على البارد. في تقاليد أخرى، ليس الله بأي شكل كلي القدرة، بل عرضةً لقُوًى ليست من خلقه. تورث كل من هذه التقاليد في الأقل تصورًا ما للشر. ولكن إذا كنا نهتم حقيقةً بمعرفة طبيعة فكر الله من طبيعة خلقه، فلنا أن نحمل محمل الجد فكرة أنه (أو أنهم) إله ذو حس دعابي منحرف. ففي التحليل الأخير، وفق ما تقول الطرفة اليهودية، جعل الله شعبه المختار يتيه أربعين عامًا في الصحراء كي ينتهي بهم المطاف في المنطقة الوحيدة في الشرق الأوسط التي تخلو من النفط.

المعجزات والشهادة

لعل الحجج الأساسية التي ناقشناها حتى الآن تفشل. غير أن كثيرًا من الناس يفترضون أن الإيمان الديني يحصل على دعم قوي من الوقائع الإعجازية. قد يثبت النبي مؤهلاته الإلهية عبر التنبؤ بالمستقبل، أو بإشفاء الناس بشكل معجز، أو الظهور بعد الموت، أو بعلامات أخرى.

لم يحظ معظمنا مباشرةً برؤية مثل هذه الأشياء. إننا نؤمن بها استنادًا إلى ما أبلغنا آخرون به. إننا نقرأ عنها في الإنجيل، أو القرآن، أو قصص القديسين، أو حتى مجلة *National Enquirer*. وعلى الرغم من أننا لم نر بأنفسنا طرفًا مبتورًا عاد إلى وضعه الأصلي، لعلنا سمعنا عن أدلة قوية تنبئ بحدوث ذلك في مناطق قصية. ربما لا يكون الناس قد تعرّضوا شخصيًّا للخطف على يد كائنات فضائية، لكنهم قد يؤمنون بثقة مفرطة في ما قاله آخرون يخبرونهم بأن هذا حدث لهم أو لإخوتهم أو أقاربهم. على الرغم من أننا لم نر مؤخرًا إلفيس (Elvis) الذي دفن منذ زمن طويل، فإننا قد نقرأ أو نعتقد أن بعض الناس رأوه.

يطرح هيوم سؤالًا موحيًا: متى يعقل تصديق مثل هذه الشهادات؟

هب أننا نغفل العنصر «الإعجازي»؛ السؤال إن كانت هذه الأحداث راجعةً إلى قوى لامرئيةً، أو تدخل إلهي. يظل لزامًا أنّ الواقعة المرشحة لأن تكون معجزة لا يكفي أن تكون مفاجئة فحسب، بل يجب أن تكون مفاجئة كليًّا، شيئًا لا يحدث إطلاقًا في المسار الاعتيادي للأشياء (لا نتحدث هنا عن كون الخلق بأسره إعجازيًّا، لأن هذا يعود بنا إلى الحجة الكوزمولوجية). لإثبات أي مؤهلات إلهية، لا يكفي أن يكون المرء بطل أحداث لا نألفها، بل يحتاج إلى أحداث لا تصدق حقيقة: أناس يحلّقون في الهواء ويفلتون من قيود الجاذبية، ماء يصبح نبيذًا، وميت يبعث ثانيةً. التحدي الذي يواجه من يزعم أنه يقوم بمعجزة هو: ادهشْني. متى إذًا يكون من الوجيه أن نصدق شهادة على مثل هذه الأحداث الغريبة التي تختلف كليًّا على المسار المتعوَّد؟

يبدأ هيوم بإعلان زعم صريح عن أقوال الناس. إنها في ما نعتقد صحيحة إلى حد كبير. يزعم هيوم أننا إذا استدللنا من مقدمة تقر «هذا الشخص يخبرني بـ س» على نتيجة «لذا، من المرجح أن تكون س صادقة»، فإننا كمن يستدل من واقعة، مثل «كرة السلة تطير في اتجاه النافذة» على واقعة أخرى، «سوف تكسر النافذة». هذه استدلالات إمبيريقية (بعدية) وهي مؤسسة على خبرتنا الخاصة بالعالم الذي نألف. مصداقية الشهادة البشرية مسألة ترتهن للواقع، وتؤسَّس على الخبرة. حين تسير الأمور مسارًا خاطئًا، لا نعوّل عليها. يمكن أيضًا أن يكون هناك «تعارض في الأدلة»، بمعنى أن بعضها يشير إلى اتجاه، فيما يشير بعض آخر منها إلى اتجاه آخر:

«قد ينجم هذا التعارض في الأدلة ، في الحالة الراهنة، عن أسباب عديدة مختلفة؛ عن تعارض شهادات متناقضة؛ أو عن شخصيات الشهود أو عددهم؛ أو عن أسلوبهم في الإدلاء بشهاداتهم؛ أو عن مجمل هذه الظروف. إننا نتوجس في ما يتعلق بأمور الواقع حين يحدث تعارض بين الشهود؛ أو حين يكون عددهم قليلًا أو شخصياتهم موضع شك؛ أو حين تكون لهم مصلحة في ما يقولون؛ أو حين يدلون بشهاداتهم مترددين، أو، خلافًا لذلك، حين يُمعِنون في توكيدها. ثمة ظروف مشابهة قد تُضعف أو تقوّض أي حجة، مؤسسة على الشهادة البشرية»[54].

David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), Section X, Pt. 1, p. 112. (54)

بكلمات أخرى، الخبرة نفسها تبين لنا متى يجب ألا نكون سُذَّجًا. ولكن افترض أن ما تمت الشهادة به غاية في الغرابة، يقترب من أن يكون معجزًا. آنذاك:

«مبدأ الخبرة ذاته الذي يمنحنا درجة بعينها من الثقة في شهادة الشهود، يعطينا أيضًا في هذه الحالة درجة أخرى من الثقة ضد الواقعة التي يحاولون إثباتها؛ وعن هذا التناقض تنجم موازنة، وتقويض متبادل بين الاعتقاد والسلطة»[55].

قبل أن نتوقف لتحليل هذا، فَلْنَرَ إلى أي موضع يفضي بنا. يخلص هيوم إلى نتيجة شهيرة:

«النتيجة البيّنة (وهي مبدأ عام جدير بالانتباه) «لا شهادة تكفي لإثبات أي معجزة، ما لم تكن الشهادة بحيث يكون بطلانها أشد إعجازًا من الواقعة التي تروم إثباتها؛ وحتى في هذه الحالة، ثمة تقويض متبادل بين الحجج، والحجة الأقوى لا تمنحنا سوى ثقة تناسب تلك الدرجة من القوة، الباقية بعد إنقاص الحجة الأدنى». حين يخبرني شخص أنه رأى رجلًا يُبعث بعد موته، أفحص مباشرةً أيهما أكثر احتمالًا، أنّ هذا الشخص يحاول أن يخدعني أو أنّه تعرض هو نفسه للخداع، أو أنّ الواقعة نفسها التي يخبرني بها حدثت فعلًا. أقارن بين المعجزتين، ووفقًا للقَدْر الأكثر إعجازًا الذي أكتشف، أعلن قراري، وأرفض دائمًا الواقعة الأكثر إعجازًا. إذا كان بطلان شهادة المعنِيّ أشد إعجازًا من الحدث الذي يخبر عنه،

(55) المصدر نفسه، الجزء العاشر، القسم الأول، ص 113.

ففي وسعه آنذاك، وآنذاك فحسب، أن يزعم أنه استطاع توجيه اعتقادي وظنّي»[56].

يمكن تحليل الحجة بسبل عديدة، ويمكن بشكل مفيد التفكير فيها على النحو الآتي:

هب شخصًا أخبرني بحدث ح غايةً في الغرابة أو غير محتمل إلى حد كبير. لنفترض أن ح غير محتمل بالقدر الذي تتخيل. دليلي على ح هو «أن هذا الشخص يقول إن ح وقع بالفعل». لديّ الآن خيار بين رؤيتين للأمر:

يقول هذا الشخص أن ح حدث؛ لكن ح لم يحدث.

(ب) يقول هذا الشخص أن ح حدث؛ وح حدث بالفعل.

تتضمن كل من (أ) و(ب) عنصرًا مفاجئًا واحدًا. الرؤية (أ) تشمل المفاجأة: هذا الشخص يقول الكذب. الرؤية (ب) تشمل مفاجأة حدوث ح. يجب علي إذًا أن أوازن أيّهما أشد غرابةً أو أقلّ احتمالًا، ثم أرفض «الأكثر إعجازًا».

المشكلة، كما يُوضح هيوم مبتهجًا، أنه عادةً ما تكون الشهادة كاذبةً. هناك حالات بينة للكذب المقصود. هناك أيضًا حالات الخداع، فضلًا عن خيانة الذاكرة. أنّى يكنْ نقل للمعلومات، تبرزْ أخطاء: سوء الترجمة، وسوء الفهم، والفهم الحرفي للعبارة المجازية، وما شابه ذلك. لذا، فإن (أ) لا تتضمن نوعَ عدم الاحتمال نفسه الذي تتضمنه (ب). رؤية (ب)

(56) المصدر نفسه، الجزء العاشر، القسم الأول، ص 115ـ116.

تشمل المعجزة: حدثًا غير محتمل بالقدر الذي نتخيل. أما الرؤية (أ) فلا تشمل إلا أشياء نعلم أنها تحدث عادةً: ألا يحسن البشر فهم الأمور. لذا، فإن صعوبة أنه «لا شهادة تكفي لإثبات أي معجزة، ما لم تكن الشهادة بحيث يكون بطلانها أكثر إعجازًا من الحدث الذي تروم إثباته» هي صعوبة كأْداءُ تواجه أي شهادة. وحتى آنذاك، نظل نجابه الحَيْرة الناجمة عن عدم معرفة ما يجب الاعتقاد فيه، ولذا فإن التصرف الحكيم هو تعليق الحكم.

الحال أن هيوم يجادل بأنه ليس هناك دليل يستخدم في تعزيز أي نظام ديني ينجح في تجنب هذه الصعوبة. إنه يشير إلى أمور عدة: الحديث عن المعجزات يسود في عصور القبائل الهمجية ومناطقها؛ مأتاها أشخاص من ذوي العواطف المتأججة؛ وأشخاص لديهم مصالح في إخبارنا بقصص المعجزات:

«يثق الحكيم بشكل أكاديمي في كل تقرير يفضل عواطف صاحبه؛ أكان يمجد وطنه، أم أسرته، أم نفسه، أم يعزز ميوله ونزعاته الطبيعية. ولكن أي شيء أشد إغواءً من أن تبدو مبشرًا، أو نبيًّا، أو سفيرًا للسماء؟ من ليس له أن يواجه مخاطر وصعوبات كثيرة كي يحظى بمثل هذه الشخصية الجليلة؟ أو، إذا اهتدى شخص بسبب عُجبه وخياله المتقد، وقبِل طوعًا هذا الوهم، من يتورع عن استخدام الاحتيال الديني كي يؤازر هذه الرسالة المقدسة والفاضلة؟»[57].

(57) المصدر نفسه، الجزء العاشر، القسم الثاني، ص 125.

ويشير هيوم إلى طريقة حب الناس لهذه التقارير:

«عاطفة الدهشة والتعجب، الناجمة عن المعجزات، كونها عاطفة محببة، تورث نزوعًا ملحوظًا صوب الاعتقاد في هذه الأحداث التي تُستقى منها. يحدث هذا إلى حد أن من لا يجدون متعةً مباشرةً فيها، وليس في وسعهم الإيمان بهذه الأحداث المعجزة التي يُخبرون بها، يظلون يحبون المشاركة في الاقتناع بطريقة غير مباشرة، ويجدون مفخرةً ومسرة في إثارة إعجاب الآخرين.

بأي شره تُستقبل حكايا الرحّالة الإعجازية، وصفهم وحوش البر والبحر، ومغامراتهم العجيبة، وحديثهم عن رجال غرباء، وتصرفات متوحشة؟ ولكن إذا كانت روح الدين تربُط نفسها بحب الغرابة، فهذه نهاية الحس المشترك؛ والشهادة البشرية، في هذه الظروف، إنما تفقد كل مزاعمها السلطوية»[58].

أيضًا، فإنه يضيف فكرةً لطيفة بخصوص العلاقة بين الأديان المختلفة، إذ لكل رصيده من المعجزات:

«لنعتبر أنه في حالة الأديان، كل ما هو مختلف مضاد؛ وأنه يستحيل تأسيس أديان روما القديمة، وتركيا، وسيام، والصين جميعها على أساس صلب. ولهذا تتظاهر كل معجزة بأنها تشكلت في واحد من هذه الأديان (وكلها تحفل بالمعجزات)، حيث هدفها المباشر إثبات النسق المحدد الذي تُعزى إليه؛ ولذا فإن لديها القدرة نفسها، ولكن بشكل غير مباشر،

(58) المصدر نفسه، الجزء العاشر،القسم الثاني، ص 117.

على تقويض كل نسق آخر. غير أنها بتقويض نسق منافس، تقوّض على نحو مشابه الثقة في تلك المعجزات التي أُسّس عليها النسق؛ ولذا يجب أن تعد كل معجزات الأديان المختلفة وقائع مناهضة، والأدلة عليها، أكانت ضعيفة أم قوية، يعارض بعضها بعضًا»[59].

هذا أيضًا رد هيوم على الاعتراض الذي يقول إنه لا يعقل أن يكون كل هؤلاء الناس مخطئين. فمهما قلّبنا الأمر، يجب أن يكون هناك عدد هائل من الناس المخطئين.

حجة هيوم هنا اقتصادية بشكل يدعو إلى الإعجاب. لقد كان لفيلسوف أقل براعةً أن يحاول إثبات نتيجة ميتافيزيقية، مثل استحالة المعجزات المطلقة. لا يحتاج هيوم إلى مثل هذه النتيجة، ولا يحاول الدفاع عنها. عنده، التدخل الإلهي ممكن ميتافيزيقيًا. قد يكون ثمّة إله يجعل أحيانًا شخصًا يمشي على الماء، أو يطعم خمسة آلاف شخص بعدد قليل من أرغفة الخبز والسمك. تظل الخبرة مرشدنا بخصوص وقوع مثل هذه الأحداث. إذا كان علينا أن نؤمن بها بسبب الشهادة، يتعين أن تكون الشهادة جيدة: جيدة جدًا، بل جيدة على نحو معجز. غير أننا لا نجد شهادةً من هذا القبيل.

قد يحسب من يسمع بحجة هيوم أول مرة أنها ساخرة أكثر مما يجب، تعبر عن موقف تشكيكي مُرتاب في تقارير الآخرين. لا أعتقد أن هذا صحيح، وفي الأقل فإن الشك غير مبرر في ضوء ميول الناس. في النهاية،

(59) المصدر نفسه، الجزء العاشر، القسم الثاني، ص 121.

يجب أن تكون غايةً في البراءة إذا أنكرتَ مثلًا أنه من الحكمة الشك في تقارير تثني على عواطف أصحابها. إليك اقتباسًا من صحيفة بريطانية، الإندبندنت (*Independent*)، في تعليقها على تقرير أعده «المعهد الملكي للأطباء النفسانيين»:

«بحسب المعهد الملكي للأطباء النفسانيين، واحد من كل ستة فينا يعاني من مرض عصبي. لا بدّ أنّهم يحسبون أيضًا أن جميعنا سذَّج. أَصدِرْ تقريرًا؛ هذه هي الطريقة الوحيدة الصحيحة سياسيًّا للإعلان عن خدماتك. ثم ماذا؟ يقول معهد المقاولين أن سبعةً من كل عشرة منازل في حاجة إلى أن تبنى من جديد؛ وتحذر جمعية الميكانيكيين من أن ثلاث عشرة سيارة من كل عشرين في حاجة إلى إصلاح؟».

الواقع أن النقاش في الجزء الثاني من دراسة هيوم العظيمة هو نموذج أوليّ لدراسة أكاديمية شاملة. يتقصى علماء النفس الآن الاختلالات المعرفية السائدة: فشل في الإدراك، وفي الذاكرة، وتأثير أشخاص آخرين، وعدوى الثقة، وحب العجائب، كتأثيرات تتدخل في قدرات الناس على التمييز بين الحق والباطل. إلى حد كبير نُعَدُّ أدوات دقيقة في الكشف عن الحق ورفض الباطل. لكننا لسنا بالدقة التي نحسب، وأحيانًا لا نتحرى الدقة إطلاقًا.

ويمكن التعبير عن حجة هيوم بشكل أنيق عبر مبرهنة بيز (Bayes) التي سوف أشرحها في الفصل التالي. قد يرغب القارئ في أن يعود إلى هذا الأسلوب في التعبير عنها بعد أن يستوعب التفسير هناك. بعبارة بيز،

افترض أن ف فَرْضٌ يُقرّ حدوث معجزة، وأن ح حقيقة أن شخصًا يقول إنها وقعت. احتمال وقوع المعجزة القبلي جد صغير. تكاد تكون «النسبة الأساسية» صفرًا. ذلك لأن المعجزات شيء إما لا يحدث أبدًا وإما يكاد لا يحدث. حين أغادر في اتجاه المكتب صباحًا، تحذرني زوجتي من البرد، أو من المرور، أو من زملائي. لكنها لا تحذرني من الفيَلة الطائرة، أو من أن يختطفني المريخيّون كرقيق جنسي، أو من الحوار مع إلفيس حيًّا. اعتبر الآن واقعة أن شخصًا أو نصًّا يقول إن المعجزة حدثت. لسوء الحظ هذا نوع من الأشياء التي تحدث عادة. الاحتمال القبلي لمثل هذا الدليل لا يكون أبدًا بهذا الصغر، فثمة فرضيات طبيعية كثيرة أخرى تفسره. هذه هي مظاهر الضعف البشري السائدة: الخداع، والوهم، والعواطف المتأججة، والأخطاء، وما شابه ذلك. ينبغي حتى على المدافعين عن طائفة مفضلة من المعجزات أن يؤمنوا بمظاهر الضعف هذه، كي يستبعدوا المنتحلين. في الكنيسة الكاثوليكية ثمة قسم بأسره مخصص لفضح المعجزات الزائفة. أفضل للمسيحيين ألا يصدقوا أن محمدًا أُسري به من مكة إلى القدس، لأن مؤهلاته كصانع معجزات تعارض مؤهلات عيسى. لكن هذا يعني أن احتمال ح القبلي كبير نسبيًّا. ثمة سبل عديدة إلى إنتاج «شهادات كاذبة». وكما سوف نرى، يشترط بيز أن نحسب الاحتمالات القبلية كي نقوِّم مدى احتمال الفرضية، في ضوء الشاهد. في الحالة المثالية تكون لدينا فرضية ليست مستبعدة تمامًا، وشاهد لا يُصدّق إلا حال صدق الفرضية. غير أنه في حالتنا ما يحدث هو العكس تمامًا. الفرضية غير محتملة إلى حد بعيد،

والشاهد قد يُصدّق بسهولة لأسباب أخرى. وهكذا، فإن الحسابات البيزية تقف دومًا ضد الشهادة، وفي مصلحة انتظام الطبيعة.

هذا لا يعني أن التقارير الخارجة حتى الآن عن خبرتنا محتم أن تكون خاطئة. ذلك أن العلم يعمل على اكتشاف مثل هذه الأشياء. غير أننا نستدل بشكل صحيح حين نحافظ على موقف ريبوي، إلى أن تتكرر الظاهرة الجديدة ويؤسَّس لها، بحيث تصبح جزءًا من تواترات الطبيعة.

ما إن نفكر في لاهوت المعجزات، حتى تصبح الأمور أكثر سوءًا. ذلك أن الإله الذي يفعّل قوانين الطبيعة ولا يبدي تراجعًا، لديه في الأقل كرامة. الإله الذي يسمح بالفجوات والاختلالات، وحيل الخداع الممجدة، أقل مدعاةً للإعجاب. ما الداعي إذًا إلى مثل هذه المعجزات؟ إنها ليست شيئًا كان لك أن تتوقعه. إن معجزة صغيرة أو معجزتين تقضيان على أشباه هتلر وستالين تبدوان أكثر جدوى من جعل الماء خمرًا في حفل زفاف. ولا ريب في أنه حسن جدًّا من الله أن يدع القديس جوسيبي (Giuseppe) يرتفع أمام صوره، ولكن ما ظلت سائر الأمور على حالها، كان لنا أن نفضل الحَجْر على فيروس الأيدز أو القضاء عليه. هذا ما كان للمرء أن يتوقع حين يعرف أن العالم تحت سيطرة إله خيّر. غير أن العالم كما نعرف لا يشهد على هذا. عما قريب سوف نرى كيف يمكن تحليل هذا الاستدلال على الطريقة البيزية. إن نقطة الضعف هنا هي درجة التناسب بين الشاهد والفَرْض، الشكل الثاني من أشكال مبرهنة بيز الثلاثة الحاسمة.

لا تسهم أي من الحجج التي ناقشنا كثيرًا في التدليل على فرض خلق العالم من جهة إله تقليدي. تحليل هيوم للشهادات عن المعجزات يقوض قيمتها بوصفها أدلة. حين يواجه الإيمان الديني هذه الفجوات، قد يحاول العثور على حجج أخرى.

ثمة حجة مثيرة وبديعة تُعزى إلى عالم الرياضيات واللاهوت بليز باسكال (Blaise Pascal) (1632 ـ 1662)، وتعرف باسم رهان باسكال[60]. خلافًا للحجج التي ناقشنا، لا تُعرض هذه على أنها حجة على صدق المعتقد الديني، بل على نفع الاعتقاد في تصوّر لإله واحد، يهودي، أو مسيحي، أو إسلامي.

الحجة هي التالية. **أولًا**، يعترف باسكال بجهل ميتافيزيقي:

«لنتحدّث الآن وفق الأنوار الطبيعية.

إذا كان هناك إله، فإنه بشكل لامتناه غير قابل للفهم، لأن كونه لا أجزاء له ولا حدود يحول دون أن تكون لديه صلة بنا. لذا، فإننا عاجزون عن معرفة ماهيته، أو إن كان موجودًا... من يلوم المسيحيين إذًا على عجزهم عن تأمين مبرر لمعتقدهم، على اعتبار أنهم يسلِّمون بدين لا يستطيعون أن يوفروا عليه دليلًا»؟

(60) رهان باسكال وارد في: Blaise Pascal, *Pensées*, Translated by A. J. Krailsheimer (Harmondsworth: Penguin Books, 1966), pp. 149-155.

لا يتضح تمامًا لماذا يُقدَّم هذا العذر للمسيحيين، وليس لأديان أخرى، فضلًا عن المؤمنين بالجنيات والأشباح وبإلفيس حيًّا، ول. رون هبارد (L. Ron Hubbard) على ذلك الأساس، افترض أن التخير بين اعتقاد ديني وحياة مرتابة أو إنكار للدين:

«عليك أن تراهن. ليس لديك بديل. أيهما سوف تختار إذًا؟... فلنحسب الأرباح والخسائر حالة الرهان على وجود الله. ولنحسب هاتين الفرصتين. إذا كسبت، تكسب كل شيء؛ إذا خسرت، لا تخسر شيئًا. راهن إذًا من دون تردد على وجوده».

يشير باسكال بوضوح شديد إلى أن هذا مبرر غريب لتخُّير معتقد. غير أنه يبدي ملاحظةً ثاقبة:

«عجزك عن الاعتقاد ناجم عن عواطفك، لأن العقل يفضي بك إلى هذا، وتظل تنكر على الرغم من ذلك.. اعرفْ عن أولئك الذين كانوا مقيدين مثلك، ويخاطرون الآن بكل عواطفهم... اسلك الطريق التي بدأوا منها؛ بالتظاهر بأنهم يؤمنون، يشربون الماء المقدس، ويجعلون القداس يقام من أجلهم،... إلخ. حتى هذا سوف يجعلك تؤمن بشكل طبيعي، ويخفف من حدة صرامتك».

بعد أن «تذهل» نفسك، تصبح مؤمنًا. ثم بعد ذلك تجني مكاسب هذا الإيمان: ثواب لانهائي، إذا كان الله الذي تؤمن به موجودًا. أما إذا لم يكن موجودًا، فلن تخسر سوى القليل، مقارنة باللانهائي: ما يسميه باسكال «اللذات المسمومة» الناجمة عن أشياء من قبيل لعب الغولف أيام الآحاد بدلًا من حضور القداس فحسب.

الطريقة التقليدية في عرض هذه الحجة تتم عبر بديلين:

	الله موجود	الله غير موجود
أؤمن به	+ لامتناه!	صفر
لا أؤمن به	ـ لامتناه!	صفر

يناظر الصفران على اليسار فكرة أنه لا شيء يصبح أحسن أو أسوأ في هذه الحياة، آمن المرء أم لم يؤمن. تحوز هذه الحياة قيمةً جد صغيرة تتلاشى مقارنة بما يوعد به المؤمنون. العدد اللامتناهي الموجب يناظر نعمًا لا نهاية لها. العدد اللامتناهي السالب يناظر الله التقليدي الحقود الذي يرسل إلى الجحيم من لا يؤمن به، ويشجع بالطبع أتباعه على تنغيص حياتهم في الحياة الدنيا أيضًا. غير أنه يمكن للعدد اللامتناهي السالب أن يكون غير محدد. حتى لو وضعنا صفرًا مكانه، يظل الرهان جيدًا. سوف يكون جيدًا حتى لو لم يعذب الله غير المؤمنين، لأنه يظل هناك مكسب هائل («+ لامتناه») يجعل الخيار أفضل. بتعبير نظرية القرار، لخيار الإيمان «الغلبة»، لأن بمقدوره أن يكسب ويستحيل عليه أن يخسر. ووفق هذا، غامر به!

لسوء الحظ، المشكلة القاتلة التي تعاني منها هذه الحجة بسيطة، بمجرد أن نلاحظها.

يبدأ باسكال من موقف الجهل الميتافيزيقي. نحن لا نعرف شيئًا عما يتجاوز نطاق الخبرة. غير أن بنية الرهان تفترض أننا نعرف بالفعل شيئًا ما. إنها تفترض أن نعرف الثواب والعقاب المرتبط بالاعتقاد في إله مسيحي.

هذا إله سوف يسعد وسوف يثيبنا على حضور القداس، وسوف لا يحفل، أو وفق بديل اللامتناهي السالب، سوف يسوؤه حقًّا عدم حضورنا إياه. غير أن هذا بديل باطل. إذا كنا جاهلين حقيقةً على المستوى الميتافيزيقي، يرجح في الأقل أن يكون الوضع كالآتي:

«ثمة بالفعل إله شديد القوة والإحسان. لقد قرر (أو قررت أو قرروا) ما يلي. البشر الخيّرون هم الذين يتبعون ضوء العقل الطبيعي الذي وهبه لهم كي يتحكموا في اعتقاداتهم. يسترشد هؤلاء البشر الخيّرون بالحجج ويتجنبون من ثم الاعتقادات الدينية. أرباب العقول الحكيمة الذين لا يؤمنون بمثل هذه الأشياء يذهبون إلى الجنة. الآخرون مأواهم الجحيم».

هذا ليس إلهًا مألوفًا كالإله التقليدي الحقود الذي يحتفي فوق كل شيء بمن يؤمنون به. (لماذا الله حقود إلى هذا الحد؟». واحسرتاه! ألا يمكن أن يكون حسده إسقاطًا لطموحات وعواطف بشرية متعصبة؟ إما أنك معنا وإما ضدنا! يقول الفيلسوف الفرنسي المرتاب فولتير (Voltaire) إن الله خلق البشر على صورته، فما كان من البشر إلا أن عاملوه بالمثل وردوا عليه صنيعه). لكن مشكلة باسكال تتمثل في أننا لو لم نكن نعرف شيئًا، لما عرفنا إن كان السيناريو الذي وصفنا لتوّنا أقل احتمالًا من السيناريو المسيحي الذي يُعرض. في الواقع، عندي، الإله الذي يعاقب على الإيمان لا يقل احتمالًا، بل أكثر وجاهةً، من الإله الذي يعاقب على اللاإيمان.

وبطبيعة الحال، لنا أن نضيف الفكرة الهيومية: بينما لدى باسكال بديلان بسيطان، القداس أو اللاإيمان، تشمل الأبدال في العالم الأوسع أيضًا القرآن في مقابل القداس، أو ل. رون هبارد[61] في مقابل سوامي ماهاريشي[62] (Swami Maharishi)، أو «حكومة النظام الإلهي الجديد في عصر الدلو»[63] (Aquarian Concepts Community Divine New Order Government) في مقابل «أول كنيسة على شبكة الإنترنت». يجب أن يصمت الرهان بخصوص كل هذه الأبدال.

العاطفة وإرادة الاعتقاد

نستطيع الآن أن نعتبر بإيجاز الفكرة «الإيمانية»، أنه على الرغم من إمكان التغاضي عن الحجج ، يظل لدى البشر في الأقل حق الاعتقاد في ما يشاؤون، وقد تكون هناك فضيلة في الإيمان الأعمى، تشبه فضيلة الأم التي ترفض الاعتراف بذنب ابنها على الرغم من الأدلة الدامغة.

لا ينزع الفلاسفة الملتزمون مهنيًا بالحقيقة والعقل إلى النصح بهذا الموقف. قد يُعتبر الإيمان الذي يتحدى العقل نعمةً عند المؤمنين، لكنه

---

(61) رون هبارد (1911ـ88): ضابط متقاعد في البحرية الأمريكية، مؤسس «دين العلمولوجيا» ومدافع عن فوائده النفسية والروحية والاجتماعية [المترجم].

(62) سوامي ماهاريشي (1824ـ83): قائد روحي ومؤسّس منظمة إصلاحية هندوسية، نادى بالعودة إلى الجذور، وناهض عبادة الأوثان واستبعاد النساء من دراسة نصوص الفيدا [المترجم].

(63) حركة تنجيمية تؤكّد مبدأي الاستقلالية والإنسية الشاملة، وترى أنه لا عقيدة ولا مذهب سياسي يمكن أن يخلّص الفرد؛ وحدك تستطيع أن تحرّر نفسك، وبتحريرها تحرّر المجتمع والأمة والكوكب بأسره [المترجم].

سذاجة وخرافة عند المنكرين، وهو قمين بأن يجلب على نحو مؤس التطرف والتعصب. في الفصل الثاني من الدراسة الشهيرة في الحرية (*On Liberty*) التي أعدها جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill) (1806 ـ 1873)، يتحدث بشكل لا ينسى عن مُناخ «العبودية الذهنية» الذي يسود حال غياب العقل النقدي المتسائل. حتى الحقيقة، في ما يقول مِلْ، حين تُقَرّ في شكل حكم مسبق لا يرتبط بالحجج ويدحضها، «ليست سوى خرافة[64]، ترتبط بشكل عارض بالكلمات التي تنطق بالحقيقة». ثمة نقاش كلاسيكي (يُعزى إلى الكاتب الإنكليزي الذي عاش في القرن الثامن عشر، و. ك. كليفورد (W. K. Clifford)) يقارن الاعتقادات المؤسسة على شواهد غير كافية بالملذات المسروقة[65]. وهناك مقولة جديرة لصمويل تيلور كولريدج (Samuel Taylor Coleridge):

«من يبدأ بحب المسيحية أكثر من حبه الحقيقة، سوف يحب طائفته أو كنيسته أكثر من حبه المسيحية، وينتهي بحب نفسه فوق الجميع»[66].

ولكن على الرغم من أن هذه آراء مغرية، يصعب حقيقة بيان أن عادة الإيمان الأعمى رديئة بالضرورة إلى هذا الحد. إذا شحنّا قضية هيوم

---

(64) John Stuart Mill, "On Liberty," in: John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Edited by John Gray, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 41.

(65) يعقد كليفورد المقارنة في: Clifford, "The Ethics of Belief", collected in his: William K. Clifford, *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1886), p. 346.

(66) Samuel Taylor Coleridge, *Aids to Reflection*, edited by John Beer (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), Aphorism XV, p. 107.

الخاملة بالآمال والمخاوف والتصميم، وزخرفة اعتقاداتنا الخاصة، فأي ضرر ينجم؟ أليست التقوى البسيطة شيء حسن؟

لا شك في أن بعضهم يرى أن الاعتقاد العشوائي شيء حسن. أمامي إعلان عن شركة تسمّي نفسها «المخازن الميتافيزيقية الكبيرة»، وهي متخصصة في كتب وموسيقى العصر الجديد، الموسيقى، وعطر الأزهار، والزيوت العطريّة وروائح العلاج، والعلاج بالمغناطيس، والعلاج بموازنة الضوء، والتنجيم وعلم الأعداد، وقراءة بطاقات التاروت (Tarot) والبطاقات الرونية (rune)، والكرات البلورية والأحجار الكريمة، وفي النهاية، كملاحظة كئيبة عن شيء يقترب من العقل، المداواة بالأعشاب. لماذا يجب على المفكرين أن يسخروا من تقوى الناس البسيطة؟

بالطبع، ثمة تقوى بسيطة لا تحصل على مثل هذه الحماية الشاملة. إذا ولجتُ «الضباب الغامض» ورجعت مقتنعًا بأن رسالة الله لي أن أقتل شابة في مقتبل العمر، أو أصحاب البشرة التي لا أفضل، أو الذين يذهبون إلى الكنيسة الخطأ، أو يمارسون الجنس بالطريقة التي لا أحبذ، فإن هذا ليس حسنًا بالقدر نفسه. لذا يجب أن نستخدم قيمنا البشرية، حِسَّنا بالصواب والخطأ، كي نميز بين عودة جديرة بالإعجاب من الجبل وعودة حمقى.

يبدو أننا هنا بالضرورة في مجال الأخلاق، وسوف يكون من المستحيل أن نقوّم في عجالة منافع الاعتقاد الديني وأضراره، تمامًا كما يصعب (وإن لم يستحِل) تقدير منافع أو أضرار الاعتقاد في العلاج المغناطيسي أو فنغ شوي (Feng Shui) أو ما شابه ذلك. لا ريب في أنه يؤدي وظيفة ما،

يلبي بعض الرغبات والحاجات البشرية. قد يكون بعض الحاجات مشتركًا بين كل البشر: لقد سبق أن أشرت إلى الحاجة إلى الطقوس في مراحل حاسمة من الحياة، أو الحاجة إلى الشعر، والرمز، والأسطورة، والموسيقى للتعبير عن عواطف وعلاقات اجتماعية نحتاج إلى التعبير عنها. هذا جيد. لسوء الحظ أن بعض الرغبات قد يكون أقل جدارة بالإعجاب: الرغبة في الانفصال، والانشقاق، وفرض أسلوبنا في العيش على الآخرين، والبحث عن تبرير أخلاقي للاستعمار، أو الإمبريالية العشائرية أو الثقافية التي تبرَّر بكونها تمارس باسم الرب. قبالة كل متصوف محسن يدعو إلى السلام، ثمة قسيس محارِب، يقنع الجيوش بأن الله في صفهم. لم أر قط شعارًا يعلق على السيارات يقول «اكره إذا كنت تحب عيسى»، غير أنني أتعجب أحيانًا لماذا لا يحدث ذلك. سوف يكون شعارًا مناسبًا لليمين الديني.

قد يكون غريبًا أن نجد هنا أن المسألة أصبحت عملية أو أخلاقية. قد تبدو حالةً فكرية صِرْفًا للعقل (حسن) قبالة الإيمان (رديء، أو في الأقل موضع ارتياب). غير أن هيوم نفسه مسؤول عن تعتيم الصورة. ولأسباب سوف نتعرف إليها، يبدو أن هناك كثيرًا من الثقة العمياء أو الإيمان الأعمى في كثير من عناصر الحس المشترك. لقد سبق أن عرضنا في الفصل الأول لإيماننا «المفعم بالأمل» بالعالم الخارجي أو الزمن الماضي. في الفصلين التاليين سوف نعرض لمواضع أخرى كان هيوم أول من يرى أن الثقة اليومية فيها تبدو مسألة إيمان لا مسألة عقل.

يتضح أن الموقف الذي يتبناه المرء من «الإيمانية» والذي يحرر الاعتقادات الدينية من العقل قد يرتهن بشكل قوي لما حدث في الآونة الأخيرة حين تبنّاه. لقد ولد هيوم بعد أقل من عشرين سنة عقب آخر إعدام قانوني ديني في بريطانيا، وقد عانى هو نفسه من العداوة المتطرفة على يد المؤمنين. إذا كان كل ما نراه في زماننا ومكاننا رحلات وحملات خيريّة تقوم بها الكنيسة، فلن نقلق إلى هذا الحد. غير أن عددًا كافيًا من الناس يأتون من الجبل محملين بيقينهم العملي كي ينصحونا بأن نتأسى بهم.

قد نعثر يومًا على ما يلبي حاجاتنا من دون إشباع رغبات مشينة، غير أن التاريخ البشري يقترح أنه ليس من الحكمة أن نعوّل على ذلك.

الفصل السادس

الاســتدلال

يجعلنا هذا الفصل على ألفة ببعض المقولات الأساسية التي نحتاج إلى استخدامها حال التفكر في الاستدلال. نود أن تكون استدلالاتنا جيدة، أن نستخدم مناهج جديرة بالثقة لتمييز الصدق من الكذب، وأن نشكّل اعتقادات حول العالم. ولكن ما هذه المناهج الجديرة بالثقة، وما الذي يسوغ ثقتنا فيها؟ نلقي في هذا الفصل نظرة سريعة على المنطق الصوري، ثم نواجه مشاكل الاستدلال الاستقرائي، وبعض عناصر الاستدلال العلمي.

قليل من المنطق

أول جزء من أجزاء المنطق الإجرائية، **المقدمات**. هذه هي نقاط البدء، أو ما يُقبل أو يُسلَّم به بخصوص الحجة. قد تكون للحجة مقدمة واحدة، أو مقدمات عدة. من المقدمات تشتقّ الحجةُ **نتيجة**. إذا كنا نفكر في حجة، فربما لأننا نتردد في قبول نتيجتها. لدينا بديلان. **أولًا**، قد ننكر مقدمة أو أكثر من مقدماتها. لكننا، **ثانيًا**، قد ننكر طريقة اشتقاق النتيجة من المقدمات. الاستجابة **الأولى** مؤدّاها كذب إحدى المقدمات، **والثانية** مؤدّاها أن الاستدلال فاسد. وبالطبع، قد تكون الحجة عرضة

للنقدين معًا: بأن تكون مقدماتها كاذبة، ويكون استدلالها فاسدًا. غير أن النقدين متمايزان (وقد احتفظنا باللفظين، كاذب وفاسد، من أجل هذا التميز).

في الحياة اليومية، تُنتقد الحجج وفق أسس أخرى أيضًا. قد لا تكون المقدمات وجيهة. من السخف أن أبني حجة مركبة استنادًا إلى مقدمة مُفادها أنني سوف أكسب غدًا يانصيب الأسبوع، إذا كان احتمال كسبي جد ضئيل. وغالبًا ما يكون من غير المناسب أن نركن إلى مقدمات خلافية. في بعض الحالات، لا يستحسن ولا يليق أن تجادل دفاعًا عن بعض الأمور. غير أن «منطقيّ» ليس مرادفًا لـ «وجيه». المنطق معنِيّ إن كانت الحجج صحيحة، وليس إن كان من الوجيه تأمينها. في المقابل، قد يقدم كثيرون ممن نصفهم «باللامنطقيين» حججًا صحيحة، لكنها مختلة من أوجه أخرى.

لا يُعنى المنطق إلا بشيء واحد: إن كان يستحيل أن تَصْدُقَ المقدّمات من دون صِدْق النتيجة.

وكان أرسطو (384 ـ 322 ق. م.) أول من حاول تأمين تصنيف نَسقيّ للحجج الصحيحة والفاسدة. وقد لاحظ أن أي نظرية تحتاج إلى تصنيف الحجج وفق ما تعرض من نماذج استدلال، ما يسمى بصورتها. مثال ذلك، من ضمن أشهر صور الحجج التي تحظى باسم «مودس بونيندو بوننز (modus ponendo ponens)» أو باختصار «مودس بوننز»، صورة تقر فحسب:

ف؛

إذا ف فـ ق؛

إذًا ق.

ترمز ف و ق هنا إلى أي معلومة، أو قضية إذا شئت. تظل صورة الحجة على حالها بصرف النظر عما إذا كنت تتحدث عن البقر أو الفلاسفة. يدرس المنطق صور المعلومات، ولا يُعنى بحالاتها العينية. الحجج العينية حالات للصور، لكن المنطقي معنيّ بالصورة أو البنية، تمامًا كما يُعنى عالم الرياضيات بالصور أو البنى العددية، بصرف النظر عما إذا كنا نحسب موزًا أو أرباحًا حققناها.

نروم أن تكون استدلالاتنا صحيحة. وقد أوضحنا ما يعنيه هذا: استحالة أن تكذب النتيجة حال صدق المقدمات. لذا، فإننا نحتاج إلى دراسة إن كانت هناك أي سبيل لأن تَصدُق المقدمات من دون صدق النتيجة. لتقصّي هذا نحتاج إلى علم يحدد السبل التي تصدق بها الأشياء. وبالنسبة إلى بعض السبل البسيطة في تشكيل المعلومات، في وسعنا أن نقوم بذلك.

جداول الصدق

مُفاد الافتراضات الكلاسيكية أولًا أن كل قضية (ف، ق،...) تحوز قيمة صدقية واحدة من قيمتين صدقيتين. يجب أن تكون صادقة أو كاذبة، ويستحيل أن تكون صادقة وكاذبة معًا. («ولكن هب أني لا أسلم بذلك؟

صبرًا) مُفاد الافتراض الثاني أنه يمكن تحديد الحدود التي يتعامل معها المنطق، وهي أساسًا «و»، «ليس»، «أو»، «إذا... فـ..»، وذلك وفق تأثيرها في قيم الصدق. («ولكن هب أني لا أسلم بذلك». صبرًا ثانية).

اعتبر «ليس ف» التي تكتب غالبًا «ج ف». إنها نفي أو سلب لـ ف: إنها ما نقول حين لا توافق على ف. وفق الافتراض الأول، بصرف النظر عما تتحدث عنه ف، إما أنها صادقة (ص) أو كاذبة (ك). إنها ليست صادقة وكاذبة. ما الذي تقوم به «ليس»؟ إنها ببساطة تعكس قيمة الصدق. إذا كانت ف صادقة، فإن ج ف كاذبة؛ وإذا كانت ف كاذبة، فإن ج ف صادقة. هذا ما تقوم به «ليس». نستطيع أن نلخص النتيجة على النحو الآتي.

ف	ج ف
ص	ك
ك	ص

يعرض الجدول النتيجة، وفق الصدق والكذب، نسبة إلى كل عزو لقيم صدق الأجزاء (يسمى مثل هذا العزو **تأويلًا**). يمكنك أن ترسم جدولًا مشابهًا لـ «و»، غير أننا نحتاج إلى المزيد من عمليات التركيب. لنفترض أن «و» تربط قضيتين، يمكن لكل منهما أن تكون صادقة أو كاذبة. هناك إذًا أربع وضعيات أو مواقف أو تأويلات يلزم اعتبارها:

ف	ق	ف & ق
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

لدينا هنا قيم الصدق الخاصة بالمركب، الوصل، كدالة لعمليات تركيب قيم صدق المكونات، أي التأويلات الأربعة المختلفة للصيغة.

ويمكن تلخيص حقيقة أننا نستطيع توفير هذه الجداول بالقول إن الوصل، والسلب، **دوال صدقية**، أو أنها عوامل دالة ـ صدقية. يدرس المنطق القَضَويّ البسيط الدوال الصدقية. فضلًا عن «ليس» و «و»، تشمل هذه الدوال «أو» (ف أو ق، حيث تفهم على أنها تصدق في جميع الأحوال باستثناء حالة كذب كل من ف و ق)؛ وصيغة «إذا ف فـ ق»، تفهم على أنها تصدق في جميع الأحوال باستثناء حالة صدق ف وكذب ق. إذا رمزنا إليها هكذا «ف ← ق»، يكون جدول صدقها على النحو الآتي:

ف	ق	ف ← ق
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

تسمى هذه بالعوامل البُوليّة [نسبة إلى جورج بول]. من يألف قواعد البيانات وكشوفات الحاسوب يعرف البحوث البُوليّة التي تستخدم الفكرة نفسها. البحث عن قطع آلات تتجاوز أعمارها خمس سنوات في مستودع للآلات في يورك (York) يكون ناجحًا حين يُعثر على قطع آلات تستوفي كلا الشرطين. البحث عن زبائن لم يدفعوا حتى أول كانون الأول/ ديسمبر يفشل في كل مرة ينجح فيها البحث عن زبائن دفعوا حتى أول كانون الأول/ ديسمبر. البحث عن زبائن إما اشتروا غسالة وإما آلة لجز العشب يكشف عمّن اشترى هذه كما يكشف عمن اشترى تلك.

نستطيع أن نبرر الآن بعض قواعد الاستدلال. اعتبر القاعدة التي تقول إننا نستطيع أن نستنتج من «ف & ق» القضية ف (كما نستطيع أن نستنتج ق). لن تنتقل على هذا النحو من قضية صادقة إلى قضية كاذبة، لأنه في التأويل الوحيد (الخط الأعلى) الذي يجعل «ف & ق» صادقة، تصدق ف كما تصدق ق. لهذا السبب فإن هذه قاعدة جيدة. نستطيع أيضًا أن نرى لماذا تشكل «مودس بونيندو بوننز»، سالفة الذكر، قاعدة جيدة. إنها تحوز مقدمتين، «ف» و«إذا ف ف ق». هل تستطيع أن تجد تأويلًا («سبيلًا») تصدق فيه كلتا المقدمتين من دون أن تصدق ق؟ كلا، لأنه في ضوء صدق ف، التأويل الوحيد لـ إذا ف ← ق الذي يسمح بصدقها، يجعل ق صادقة.

ثمة طرائف في هذا المجال، أحدها التناقض. اعتبر الصيغة الآتية:

ف & ج ف

إنها تعبر عن تناقض، وهو أكثر شيء نرغب في تجنبه. لدينا الآن مبرر لهذه الرغبة. يسهل أن نثبت من الجدولين أنه مهما كانت قيمة صدق ف، قيمة صدق هذه الصيغة هي ك. لا سبيل إلى صدق هذه الصيغة، لأنه إذا صدق أحد حدي الوصل كذب الآخر. ثمة دائمًا عنصر كاذب. غير أن جدول الصدق يبين أنه في مثل هذه الحالة تكون الصيغة برمتها كاذبة.

لنجعل الموقف أكثر تركيبًا بنفيها:

ج (ف & ج ف)

يبيّن القوسان هنا أن ج الخارجية تسلب الصيغة كلها. إنها تقوم بوظيفة مماثلة لوظيفة القوسين في 3 × (4 + 2) التي تعطي الناتج 18، في مقابل (3 × 4) + 2 التي تعطي الناتج 14. للأقواس أهمية بالغة في المنطق كما في الحساب، إذ يمكن تجنب كثير من الأغاليط في الاستدلال الصوري وغير الصوري بمعرفة وضع الأقواس. يسمى هذا بمعرفة مدى عمليات السلب والوصل، وما في حكمها من عمليات. في هذا المثال، يعمل السلب الخارجي على سائر مكونات الصيغة. إننا نحصل على قراءة مختلفة من ج ف & ج ف، التي تقتصر على وصل ج ف مع نفسها، وهذه قضية كاذبة حال صدق ف (قول شيء كاذب مرتين لا يجعله صادقًا). ومن ضمن مناقب المنطق الصوري القيمة أنه يجعل المرء حساسًا تجاه غموض المدى الذي يحدث حين لا يتضح موضع الأقواس أو موضع حكمها. حين نجهل هذا، سوف نجهل السبل التي تصدق فيها المقدمات والنتائج، ونجهل من ثم ما إذا كانت هناك سبيل تصدق فيها المقدمات من دون النتيجة.

تعكس الصيغة الجديدة ج (ف & ج ف) قيمة صدق التناقض السابق. إنها تصدق مهما كانت قيم صدق مكوناتها، ولذا تسمى **تحصيلًا للحاصل**. هذا مفهوم مهم. في المنطق القَضَويّ، إذا كانت لدينا مقدمات تقرّ «هذا وهذا» ونتيجة تقرّ «ذاك وذاك»، نود أن تكون «إذا هذا وهذا فذاك وذاك» تحصيلًا للحاصل، بحيث لا يكون هناك تأويل (سبيل إلى عزو قيم الصدق) يجعل المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. آنذاك تكون الحجة صحيحة تمامًا بالمعنى الذي تحدثنا عنه.

وهناك سبيل سائدة لاكتشاف إن كانت الحجة صحيحة إلى حد يجعلها جديرة بالتمييز. تستطيع أن تعرف إن كانت «إذا هذا وهذا فذاك وذاك» حجة صحيحة بإضافة «ليس ذاك ولا ذاك» إلى «هذا وهذا»، والتأكد مما إذا كنت ستحصل على تناقض. إذا حصلت على تناقض، فإن الحجة صحيحة، ما يعني أنه لا سبيل لأن تصدق المقدمات وتكذب النتيجة. ليس هناك تأويل أو نموذج لهذا الوضع. التناقض يحول دون هذه السبيل. يُسمّى هذا «الافتراض بغية التناقض» أو الافتراض بغية «الرد» reductio المشتقة من الاسم اللاتيني لهذا الإجراء: *reductio ad absurdum* التي تعني الرد إلى ما ينافي العقل (برهان الخُلْف). حجة أنسلم الأنطولوجية التي ناقشناها في الفصل الخامس تتخذ هذه الصورة.

في الرياضيات لا نحصل فحسب على 2 + 2، بل نحصل أيضًا على 3 × (2 + 2)، كما نحصل على ((2 + 3) × (2 + 2)) _ 5، وما شابه ذلك. وكذا الشأن نسبةً إلى المعلومة. فبقدر ما يمكن إنتاج معلومات مركبة عبر تطبيق وإعادة تطبيق عمليات تركيب قيم صدقية، يتسنى لنا التحكم كلية في التأويلات التي تجعلها صادقة أو كاذبة.

ليس ثمة ما نخشاه

وهكذا، فإن المنطق يدرس بنية المعلومة، حيث تتعين غايته في عرض البنية وعرض الأمر الذي يلزم عن أمر آخر: ما يكفي لإثبات ف، وما يلزم عن ف، مهما بلغت درجة تركيب ف. الرابط بين البنية والدليل هو التالي.

تبين البنية إن كانت هناك سبيل تَصدُق فيها المقدمات من دون النتيجة. ذلك أن فهم بنية المعلومة يعني فهم سبل صدقها.

تقصّينا حتى الآن تركيب المعلومة الناجم عن سلب أو وصل القضايا أو ربطها عبر الاستلزام. غير أننا لم نَخُضْ في تحليل القضايا من الداخل. وفق تحليلنا السابق، لا فرق بين «بعض الأشخاص فلاسفة» و«كل الأشخاص فلاسفة». كلاهما مثال على القضية ف. غير أننا لا نستطيع تحليل القضية، وفهم أن هاتين القضيتين يعنيان شيئين مختلفين.

الانفراج الذي حل هذا المشكل هو الذي استحدث المنطق الحديث. هذا هو الإنجاز الذي قام به عالم الرياضيات والمنطق الألماني غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) (1848 ـ 1925)، في كتابه التأسيسي **تدوين المفاهيم** (*Begriffsschrift*) الصادر في عام 1879. اعتبر الحجة الآتية: كل بحث يتوقف في موضع ما، ولذا ثمة موضع يتوقف فيه كل بحث (أحيانًا يفترض أن أشياع التأسيسانية الذين صادفناهم في الفصل الأول يقرون شيئًا من هذا القبيل). يجب أن يكون هناك خطأ ما، وإلا لتسنى أن نستدل من أن لكل واحد أمًا، على أن هناك أُمًّا للجميع، أو نستدل من كون كل واحد يربط شريط حذائه على وجود من يربط أشرطة أحذية الجميع. قبل فريجه، كان في وسع بعضهم أن يدركوا وجود الخطأ، لكن افتقارهم إلى فهم الطريقة التي تُشكّل وفقها هذه المعلومة حال دون تحديده.

يتمثل مفتاح فهم إنجاز فريجه في التفكير في نوعين مختلفين من المعلومات. النوع الأول جد مألوف. إنه يناظر عَزْو حَدّ إلى اسم أو عبارة

تحيل على شخص أو شيء بعينه: بِلْ غَنيّ، توني يبتسم، هذه برتقالة. لدينا هنا حَدّ موضوع (الأسماء «بِل»، «توني» واسم الإشارة «هذه»)، وأشياء تقال عمّا تَمّ اختياره: «غنيّ»، «يبتسم»، أو «برتقالة». تعيّن هذه الحدود شروطًا قد تستوفيها بعض الأشياء، وهي تسمى «محمولات». الأشياء الغنية تستوفي المحمول «غني»، والأشياء الأخرى لا تستوفيه. هذه صورة الموضوع ـ المحمول الأساس الخاصة بالمعلومة.

نستطيع الآن القيام بشيء مدهش. هب أننا حذفنا الحد الذي يرمز إلى الموضوع. سوف نحصل على جملة فيها فجوة فحسب، أي مجرد محمول: «... غني»، وما شابه ذلك. أفضل لنا أن نسمي الفراغ «متغيرًا»، وهو يكتب عادة هكذا سـ، صـ،...، كما في الجبر. على هذا النحو نحصل على «سـ غني». لم تعد هذه جملة تحمل معلومة، لأنه لا يقال على أحد فيها إنه غني. هذه جملة بها فجوة: محمول أو جملة مفتوحة، على حد تعبير المناطقة.

تأتي الآن النقلة السحرية. افترض أني طلبت منك أن تأخذ جملة مفتوحة إلى مجال بعينه، قاعة الدرس أو مدينة نيويورك مثلًا، وتعود إلي بمعلومة. تستطيع أن تعيد تشكيل المعلومة من القبيل الذي بدأنا به، بحيث تسمي فردًا بعينه وتقول عنه إنه غني. لكنك لست ملزمًا بذلك. تستطيع أن تقوم بشيء مختلف تمامًا: أن تعود إلي وتخبرني عن عدد (كم) المرات التي استُوفي فيها المحمول، من دون أن تخبرني عمن استوفاه. كما لو أنك تستخدم الجملة المفتوحة بتصويب الـ «سـ» فيها على مختلف أفراد

المجال المعنيّ، بحيث تشير إلى فرد واحد في كل مرة، وتلاحظ كم مرة أصبت. هب أننا رمزنا إلى المحمول باستخدام الحرف الإغريقي «فاي» [ϕ]. بعد ذلك تسأل بشكل تتابعي «هل هذا ϕ؟»، «هل ذاك ϕ؟»، نسبةً إلى كل عنصر في المجال، ثم تخبرني بما حدث.

لعل أبسط ما يمكن أن تخبرني به هو أنك أصبت في مكان ما، مرة واحدة في الأقل. هذا يتكافأ مع «شيء ما ϕ». غير أنك قد تخبرني بأنك لم تصب في مكان ما: «شيء ما ليس ϕ». قارن هذا الوضع الأخير بالحالة التي لا تصيب فيها شيئًا في أي مكان: «لا شيء ϕ». غير أنه يحدث أيضًا أنك قد تصيب في كل مكان: «كل شيء ϕ».

يُرمز إلى «شيء ما ϕ» بشكل محكم باستخدام السور الوجودي الذي يكتب هكذا: (∃سـ) ϕسـ. (حقيقة أن المتغير يأتي بعد المحمول في «ϕسـ»، بينما تنتهي الجمل بمحمولات [في العربية] وتبدأ بالأسماء، ليست مهمة). إذا لم تصب إطلاقًا، تستطيع أن تقول ج (∃ سـ) ϕ سـ؛ لا شيء ϕ. إذا لم تصب في مكان بعينه، تحصل على شيء مختلف: (∃ سـ) ج ϕ سـ. إذا لم يكن هناك مكان لا تصيب فيه، تستطيع أن تقول ج (∃ سـ) ج ϕ سـ. يقرّ هذا أنه لا مكان يوجد فيه شيء ليس ϕ، أي إنه نسبةً إلى المجال المعنيّ، كل شيء ϕ. هذه معلومة مهمة بما يكفي ليكون لها رمزها الخاص، السور الكلي الذي يكتب هكذا: (∀ سـ) ϕ سـ: «كل شيء ϕ».

يرى ليبنتز أنه لو كان لدينا ترميز منطقي بما يكفي، لتخلّصنا من الخلاف والخلط، ولحسم الناس خلافاتهم بالحساب. استحداث السور

لم يحقق هذه اليوتوبيا، لكنه قطع شوطًا مدهشًا صوب تحقيقها. تتضح فعالية الأسوار في حال تعددها. هذه معلومة تشكَّل باستخدام أكثر من سور. حين يكون لدينا أكثر من سور، نستعمل متغيّرات مختلفة (سـ، صـ، ..) كي نشير إلى الفجوات المختلفة التي تناظرها. لتوضيح الفكرة، نستطيع أن نرى كيف أنها تسهِّل تحليل الحجة الفاسدة: لكل واحد أم، ومن ثم هناك أم للجميع. إذا رمزنا «سـ أم صـ» بالرمز «سـ م صـ»، سوف نرمز الجملة الأولى هكذا: (∀ صـ) (∃ سـ) سـ م صـ، بينما نرمز الثانية (∃ سـ) (∀ صـ) سـ م صـ». كيف تختلف هاتان العبارتان؟

ابدأ بجملة تقر علاقة الأمومة بين شخصين مختلفين: بِث (Beth) أمّ آلبرت. احذف الإشارة إلى بِث، تحصل على الجملة المفتوحة سـ م أ (حيث ترمز «أ» إلى آلبرت). نعرف أن هذا المحمول مُستوفًى (تستوفيه بِث)، ولذا نعرف (∃ سـ) سـ م أ؛ شخص ما أمّ آلبرت. احذف الآن الإشارة إلى آلبرت: (∃ سـ) سـ م صـ. مرة أخرى لدينا جملة مفتوحة، أو بها فجوة، حيث تشير صـ إلى الفجوة. إنها تشير إلى المحمول «أن يكون للشيء أمّ». تستطيع أن تأخذ هذه الجملة إلى المجال، وتوجه المتغير صـ إلى كل فرد فيه، بحيث توجهه إلى فرد واحد في كل مرة. هل لدى هذا الفرد أمّ، هل لدى ذاك الفرد أمّ،... إذا حصلنا على «نعم» في كل مرة (وهذا مُتوقّع)، تستطيع أن تستخدم السور الكلي: (∀ صـ) (∃ سـ) سـ م صـ: لكل واحد أمّ.

افحص الآن الصيغة الثانية. سوف نبدأ على نحو مماثل بـ بِث (ب) أمّ آلبرت. غير أننا سوف نحذف الآن الإشارة إلى آلبرت أولًا: ب م صـ. نأخذ

هذه الجملة إلى المجال. إذا استطعنا كتابة (∀ صـ) ب م صـ (وهذا غير صحيح في العالم الواقعي)، فلأن بِث أمّ الجميع (أينما توجه المتغير صـ، تجد بث أما له!). ما افتُرض صادق نسبة إلى بِث، قد يسري على شخص ما (إذا لم يكن بث). في هذه الحالة يمكننا حذف الإحالة إلى بث، وأخذ المحمول «أمّ الجميع» أو (∀ صـ) سـ م صـ إلى المجال، والعثور في النهاية على فرد يسري عليه. آنذاك تستطيع أن تقر (∃ سـ) (∀ صـ) سـ م صـ. ولكن لاحظ أن هذا إجراء مختلف تمامًا. إنه يبلّغ معلومة مختلفة تمامًا (غير صحيحة في مجال البشر). البنية التسويرية تبين الفرق، لأن ترتيب الأسرار يبين كيفيّة تشكيل المعلومة.

في العالم الواقعي، لا أحد أمّ للجميع. قبل أن نفهم التسوير، قد يبدو هذا غريبًا، كما لو أن الجنس البشري أتى من لا شيء. وقد يبدو أنه أطروحة ميتافيزيقية مروّعة. غير أننا قمنا الآن باستيعابها. إنها لا تعني سوى ج (∃ سـ) (∀ صـ) سـ م صـ. هذه حقيقة بسيطة. في الأقل، ما لم تستخدم علاقة «الأمومة» كي تشمل سلَفًا قصِيًّا، بحيث ترغب في إقرار وجود شخص ما، حوّاء بيولوجية، أوّل أنثى بشرية، تُعدّ أمًّا للجميع. غير أنني سوف أعتبر هذا استخدامًا غير مشروع أو مجازيًا، بِحُسْبان أن جدتي ليست أمي بالمعنى الحقيقي.

في وسعنا أن نؤمّن معلومات أكثر دقةً عن عدد المرات التي يُستوفى فيها شرط ما في المجال. قد نقول إن هناك شيئًا على وجه الضبط يستوفي الشرط. هذا يعني أنه متى أصبتَ، إذا حدّدت المتغيّر ضمن بقية الأشياء

داخل المجال، فإنك تصيب الفرد نفسه. ليست هناك إصابتان متمايزتان. هذا مُفاد نظرية رسل (Russel) الشهيرة في الأوصاف المحددة. كي يصدق أن لملك فرنسا لحية، يجب أن يكون هناك شخص يحكم فرنسا ولا أحد غيره يحكمها، ويجب أن يَصدُق أن كلّ من حكم فرنسا لديه لحية. خلافًا لذلك، يكون الزعم كاذبًا.

البنية التسويرية مجرّد شيء واحد، ولكنه شيء الانتباه إليه غاية في الأهمية. تحسن اللغة العادية إنتاج غوامض يسهل تبديد غموضها. تقول الأغنية» كل الفتيات الجميلات يحببن بحارًا». فهل ثمة بحار محظوظ تحبّه كل الفتيات الجميلات؟ لكل فتاة جميلة بحار تحبّه، ولكنه ليس بالضرورة البحار نفسه. خذ أي بحار، تجد أنه موضع حب كل الفتيات الجميلات. هذان حكمان مختلفان، يصدقان في ظروف مختلفة تمامًا. ثمة غموض مماثل لهذا مسؤول عن موت حوالى ثلاثين ألف شخص كل عام في الولايات المتحدة. «لأن الميليشيا المنظمة ضرورية لأمن الدولة الحرة، لن يُنتهك حق الناس في حمل السلاح والاحتفاظ به». حق كل شخص؟ أم حق الناس كجماعة، كما في «يمكن للفريق أن يحصل على حافلة»؟ لو كان بمقدور الآباء المؤسسين أن يفكروا وفق البنى التسويرية، لَحُقنت دماء الكثيرين.

اللغة والمنطق

يدرس عالم المنطق صور المعلومات التي وصفنا لتوّنا، كما يدرس بطبيعة الحال صورًا مركبة أخرى قد تظهر. غير أن هناك جانبًا آخر من عمل

الفيلسوف، يتمثل في إقرار إن كانت المعلومة التي عبِّر عنها باستخدام تعبيرات اللغة العادية تعرض صورة أو أخرى من هذه الصور. وقد تبين أن هذه مهمة دقيقة بشكل لافت.

اعتبر مثال الفرق بين «كانت فقيرة وصادقة» و«كانت فقيرة لكنها كانت صادقة». واضح أن الأولى تعرض الصورة «ف و ق». ولكن ماذا عن الثانية؟ لا ريب في أنها تقترح شيئًا آخر، من قبيل أنه من المفاجئ أو الجدير بالملاحظة أن يكون الفقير صادقًا. ولكن هل تقول هذا حقيقة؟ قد نقول إنها تقتصر على قول ما تقوله الأولى، لكنها تقوله بطريقة تقترح أن التوليفة مفاجئة أو جديرة بالملاحظة. لعل ما يتوافر هنا حقيقة هو المعلومة الأبسط، غير أنها تُعرض بطريقة تحمل دلالاتها الخاصة (التي قد تكون دلالات غير سارة، كما في هذا المثال). هذا ما جعل فلاسفة اللغة يميزون بين ما يقال بالفعل أو ما يتم إقراره، المعلومة التي يحملها المنطوق، ويسمى **شروط صدقه**، وما يوحي به أو يلزم عنه، ليس نتيجةً منطقية بالمعنى الدقيق، بل بسبب الطريقة التي يتم التعبير بها، ما يسمى بـ **المضامين**.

اللغة أداة مرنة ودقيقة إلى درجة أنه لا يكاد يكون هناك حد لتأثير ظلال المعاني في عرض المعلومات على المضامين. من بين الأمثلة الشهيرة أن السكوت عن قول شيء قد تكون له معانٍ إضافية مهمة[67]:

---

(67) ثمة دراسة مستفيضة للمفاهيم التي تُعرض هنا في أعمال ب. غرايس التي جُمِعَت في: Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

«ما رأيك في أستاذ المنطق الجديد»؟

«يقولون إنه يشتهر بطماطمه».

ما يقال هنا حرفيًا لا يتعلق أو لا يكاد يتعلق بكفاءة الأستاذ الجديد. غير أن حقيقة أن هذا الرد مبلغ ما يقال إنما تبين بشكل قاطع أن صاحبه يعتقد أن الأستاذ رديء. قد يكون لاختيار المفردات مضامينه الخاصة. اعتبر الفرق بين:

جون أخو فرِد.

لدى فرِد شقيق ذكر، هو جون.

هنا، الطريقة الثانية في عرض المعلومة نفسها توحي بمعنى محدّد – ربما إيحاءات تحليلية نفسيّة مشؤومة، فإن ترتيب الألفاظ يحمل مضامين حول ترتيب الحوادث. سوف يكون من المضلّل، على الرغم من صدقه، أن نسرد حياة طفل تعلم القراءة ثم كتب الشعر بقولنا إنه كتب الشعر وتعلم القراءة.

إن طريقة إنتاج المضامين جزء من دراسة اللغة تسمى **البراغماطيقا** (علم التداولية)، فيما يعنى **السيمانطيقا** (علم الدلالة) بدراسة بنية المعلومة.

اعتبر سؤال المحامي المخيف الذي يرمي إلى إرباك الزوج المتهم: «هل توقفت عن ضرب زوجتك ـ نعم أو لا؟». لن يستطيع المعنيّ أن يجيب بـ «نعم»، من دون الاعتراف بأنه سبق له ضربُها؛ ولن يستطيع أن

يجيب بـ «لا» من دون إعطاء انطباع قوي بأنه يواصل ضربها. لقد وقع في حرج، وانطلت عليه الحيلة. كيف كان لنا أن نقوم بما هو أفضل من هذا؟ حسن، هب أننا حلّلنا «توقف س عن القيام بـ ص» على أنها وصل: «حدث أن قام س بـ ص & لا يقوم س الآن بـ ص.» يفسر هذا كيف أن الرد «نعم» على سؤال المحامي رد رديء: إذ يُلزم بأنه سبق لك أن قمت بضرب زوجتك. من منحًى آخر، قول «لا» مثير. إذا نظرنا إلى جدول الصدق بالنسبة إلى الوصل، سوف نجد أن الوصل يكذب في ثلاث حالات: في حالة صدق ف وكذب ق، وكذب ف وصدق ق، وكذبهما معًا. في كل حالة من هذه الحالات يصدق سلب الوصل (فالسلب يعكس قيمة الصدق). في وضع المحامي، من المهم للزوج البريء أن يثبت أنه في الحالة الوسطى: حيث يكذب أنه سبق له ضرب زوجته، ويصدق أنه لا يضربها الآن. المشكلة أن كلمة «لا» غير كافية بذاتها لتحديد الحالة، ويتعين الخطر في أن يعتقد المحلّفون أنه لم يتوقف لأنه مستمر في ضربها (أي يصدق أنه ضربها مرة، ويصدق أنه يضربها الآن، ويكذب أنه توقف عن ضربها).

يحتاج الشاهد البريء إلى عدد كاف من الكلمات كي يحدد أيًّا من عمليات التركيب يصف وضعه. لذا ينبغي ألا يتشبّث بإجابة من كلمة واحدة: «لا» (على الرغم من صحة قوله). المسلك السديد هو أن يقول (في نفَس واحد) «كلا لم أتوقف عن ضرب زوجتي لأنني لم أكن أضربها أصلًا»، أو ما يفيد بهذا المعنى. إذا تعاملنا مع سؤال المحامي على هذا النحو، نستطيع أن نقول إنه «يفترض» أنه سبق للمتهم أن ضرب زوجته، ولكن يفترض ذلك بالمعنى البراغماتي فحسب، أي إن كل من يسأل

هذا السؤال يسلِّم عادةً بذلك. إن الكشف عن الافتراضات الكامنة خلف الأسئلة والآراء جزء مهم من التفكير.

تذهب بعض الافتراضات إلى حد إثارة أسئلة حول الافتراض الذي سلمنا به عند تأويل «و»، «ليس»، «أو»، وخصوصًا «إذا... فـ...» على أنها دوالّ صدقية، يمكن وصفها بشكل مناسب عبر جداول الصدق. يبدو أحيانًا أنها تقوم بأدوار أكثر تركيبًا. مثال ذلك، اعتبر حفلة دُعي إليها فرِد، لكنه لم يذهب إليها. افترض أن شخصين كانا يحاولان اغتياله وأنهما كانا يحاولان تحديد مكانه. يقول أحدهما، «إذا ذهب فرِد إلى الحفلة، فسوف يركب سيارة أجرة»؛ فيما يقول الآخر، «إذا ذهب فرِد إلى الحفلة، فسوف يمتطي فيلًا». بداهة، أحد هذين القولين، على أقصى تقدير، صحيح؛ في الغرب، يرجح أن يكون الأول. ولكن إذا فحصنا «ذهب فرِد إلى الحفلة ←...»، فسوف نرى أن كليهما محقّ. ذلك لأنه يبطل أن فرِد ذهب إلى الحفلة، وجدول صدق «إذا... فـ...» يبين أن هذه القضية الشرطية تصدق مهما كانت قيم صدق القضية الأخرى. لقد دأب الفلاسفة على الجدل كثيرًا إن كان هذا يبين أن الجملة الشرطية «إذا... فـ...» تعني ما يعنيه جدول صدق ←. في الوقت الراهن، غالبًا ما يُتخذ موقف أكثر مرونةً، حيث يسلم بأن ← تؤمّن مُفاد الفكرة، وأنه يمكن التعامل مع سائرها إما سيمانطيقيًّا (دلاليًّا) أو براغماطيقيًّا (تداوليًّا).

قبل أن ندع هذا العرض الموجز للمنطق الصوري، لنا أن نعتبر رد فعل يثار أحيانًا. يعتقد الناس أحيانًا أن في المنطق قسرًا («ذكوريًّا») أو

أنه يستلزم تفضيل نوع من «التفكير الخطي» عوضًا عن «التفكير المتعدد». غير أن هاتين تهمتان باطلتان، فالمنطق الصوري أبسط من أن يوصَف بهما.

أولًا، ما الذي يمكن أن نعنيه بتهمة القسر؟ إن المنطق الصوري يمكّن من تحديد ما إذا كانت مجموعة من القضايا تستلزم تناقضًا. أيضًا، فإنه يؤوّل التناقضات على أنها كاذبة. معظمنا يرغب في تجنّب إقرار مجموعة من القضايا التي تلزم عنها أشياء كاذبة، لأننا نحرص على أن تكون اعتقاداتنا صادقة. إذا كان الواحد خلاف ذلك، فقد يهمّنا أن نتخذ منه موقفًا أخلاقيًّا مناوئًا. غير أننا لا نمثل دور المناطقة الصوريين حين نقوم بذلك. ذلك أن عمل عالم المنطق الصوري انتهى حين حصلنا على النتيجة.

قد يشعر المرء بالإلزام بسبب الافتراض الذي ذكرنا منذ البداية؛ أي أن كل قضية إما أن تكون صادقة وإما كاذبة، وأنه لا قضية صادقة وكاذبة. ربما يتعيّن علينا أن نجرب افتراضات أكثر تركيبًا: قد نجوّز مثلًا القضايا الغامضة التي تصدق إلى حد ما، أو القضايا التي لا تصدق ولا تكذب، لكنها تحتمل وضعًا ثالثًا. هذا جيد أيضًا: فهذه أفكار جديرة بالاحترام، وثمة أنساق منطقية بديلة تطورها. غير أنه من الإنصاف أن نحذر، لأسباب مختلفة، من أن هذه الأنساق تصبح ضعيفة ومقلقة. من الحكمة عادةً أن نرضى بالافتراض البسيط «ثنائي القيمة».

يثير المصدر الثالث للشعور بالقسر مسائلَ أوسع نطاقًا. إذا عبّر المرء عن عدد من الرؤى، أو عرض استدلالًا ما، فقد يكون هناك إكراه أو قسوة في الإصرار على رؤيتها في صور بعينها، واعتبارها لهذا

السبب متناقضة أو فاسدة. قد يكون في هذا إغفال لعوامل أخرى سبق لنا ذكرها: الافتراضات، والمقدمات المستبعدة، وما شابه ذلك. غير أن هذه ليست غلطة المنطق، بل غلطة الطريقة غير المتعاطفة في اعتبار ما قيل. المنطق بذاته محايد، حتى بالنسبة إلى الأقوال التي يبدو أنها تشتمل على تناقضات صريحة. في القصة القصيرة **السيدة صاحبة الكلب الأليف** (*The Lady with the Pet Dog*) لتشيكوف (Chekhov)، تخبر أنا سرغييفنا (Sergeyevna) زوجها بأنها تذهب إلى موسكو بين الفينة والأخرى كي تزور طبيبًا، «وقد صدّقها زوجها ولم يصدقها». لا يطلب المنطق الصوري منا انتقاد تشيكوف لهذا التناقض الصريح. ذلك أننا نعلم أن تشيكوف يقترح شيئًا آخر، مُفاده أن زوجها نصف مصدّق لما تقول، أو أنه يتأرجح بين الثقة والشك. الراهن أن التناقض الصريح هو ما يجعلنا نبحث عن تأويلات أخرى.

ماذا عن تهمة أن المنطق الصوري يفضّل التفكير «الخطي»؟ حتى هذا هُراء. لا يوجّه المنطق الصوري مسار تفكير أي شخص، تمامًا كما أن الرياضيات لا تخبرك أي شيء يجب عليك أن تعدّ أو تقيس. إنه محايد تمامًا نسبةً إلى القضايا التي تأتي عبر التأمل، أو الخيال، أو الفانتازيا، أو العلم الدقيق، أو أي شيء آخر. كل ما يخبرنا به هو إن كانت هناك سبيل تصدق وفقها جميع قضايا مجموعة ما جملة واحدة، بصرف النظر عن طريقتنا في الوصول إليها. لكن هذه قد تكون جوهرةً لا تُقدّر بثمن.

يسدي المنطق خدمات جليلة في ما يتعلق بتجنّب التناقض، وفي تحديد ما يمكن لنا اشتقاقه من مجموعة من القضايا. غير أنك تحتاج إلى مقدمات. إننا نستدل ليس لاستنباط أشياء من معلومات معطاة فحسب، بل لبسط اعتقاداتنا، أو ما نعتبره معلومات. كثير جدًا من أكثر استدلالاتنا إثارةً، في حياتنا اليومية، لا يُفترض أنها صحيحة وفق المعايير التي وصفنا، بل **وجيهة أو معقولة**، عوضًا عن أن تكون مُحكمة. قد تكون هناك سبل تصدق وفقها مقدمات الحجة وتكذب نتائجها، لكنها ليست مرجَّحة.

على ذلك، بإمكاننا أن نذهب أبعد من ذلك بتطبيق بعض الأفكار التي صادفنا حتى على الاستدلالات الوجيهة. لماذا يبدو من المنافي للعقل مثلًا أن أثق في أنني سوف أكسب رهان الروليت؟ لأن المعلومة الوحيدة التي أحوز هي أنني راهنت على س، وفي معظم الأوضاع التي تنتهي إليها الروليت لا تُعرض س على أنها فائزة. إننا نتعامل مع فضاء إمكانات، وإذا استطعنا أن نبين أن معظم الإمكانات المتاحة من طرف أدلتنا تجعل النتيجة صادقة، فإن لدينا شيئًا يناظر الاستدلال الوجيه. في حالة الروليت، معظم الإمكانات المتاحة من جهة أدلتنا تجعل النتيجة س تكسب كاذبة.

الروليت وألعاب المصادفة مجالات صغيرة صممت بحيث نستطيع أن نعرف الإمكانات ونحسب الاحتمالات. ثمة اثنان وخمسون نتاجًا ممكنًا حين نكشف إحدى أوراق الكوتشينة (ورق اللعب)، وإذا قمنا بذلك باستخدام كوتشينة تم للتو خلط أوراقها بشكل منصف، فإن لكل

ورقة فرصة متساوية. آنذاك يتسنى القيام باستدلال احتمالي: نستطيع أن نعرف مثلًا إن كانت معظم السحبات المكونة من سبع أوراق تشمل صورتين، أو أي شيء من هذا القبيل. مثل هذا الاستدلال الاحتمالي هو بالضبط مسألة قياس نطاق الإمكانات التي تظل متاحة من جهة التحديد المعني، ومعرفة في أي جزء منها نجد نتاجًا بعينه.

ولكن، عَلامَ تنطوي تحديداتنا للاحتمالات في العالم الواقعي؟ افترض أننا نفكر في موقفنا على النحو الآتي. نختبر أثناء حياتنا كيف تحدث الأشياء. ضمن خبرتنا، يبدو أن بعض التعميمات صادقة: العشب أخضر، والسماء زرقاء، والماء منعش، والشوكولاته مغذية. لذا نعتبر هذه الخبرة مرشدًا للطريقة التي تكون بها الأشياء في فضاءات أوسعٍ من الزمان والمكان. ليست لدي خبرة مباشرة إن كانت الشوكولاته مغذيةً في القرن الثامن عشر، غير أني أرجح أنها كذلك؛ ليست لدي خبرة مباشرة بما إذا كانت مغذية غدًا، لكنني أفترض أنها سوف تستمر على حالها. تتجاوز اعتقاداتنا وثقتنا حدود دائرة الحوادث التي تدخل ضمن مجال رؤيتنا المباشر.

يعبّر هيوم عن المشكل على النحو الآتي:

«بخصوص الخبرة الماضية، يجوز أن تمنحنا معلومات مباشرة ويقينية عن تلك الأشياء وحدها، وذلك الوقت المحدد الواقع ضمن دائرة معرفتها: ولكن لماذا يجب أن تسري هذه الخبرة على أزمان مستقبلية، وعلى أشياء أخرى قد لا تتشابه وفق ما نعلم إلا في ظاهرها؟ هذا هو السؤال الأساس الذي أؤكّده.. في أقل تقدير، يتعين أن نسلّم بأنه توجد هنا نتيجة يستنبطها الفكر، استدلال يحتاج إلى شرح. هاتان الجملتان أبعد

ما تكونان عن التماثل: وجدت أن مثل هذا الشيء اقترن في الماضي دائمًا بهذه النتيجة، وأتنبّأ أن أشياء أخرى تشبهه في مظهرها سوف تقترن بوقائع مشابهة. إذا شئتَ، يمكن أن أقرّ بأنه يجوز فعلًا الاستدلال على إحداهما من الأخرى: أنا أعلم في الواقع أن هذا يحدث دائمًا. ولكن إذا أصررت على أن الاستدلال مبرر، فبودي أن تعرض علي هذا التبرير»[68].

لا تتجاوز الخبرة أكثر من نطاق محدود من المكان والزمان. وبوجه خاصّ، تنتمي كل خبرتنا إلى الماضي والحاضر. إذا استدللنا على المستقبل، فهذه استدلالات، هيوم يريد أن يعرف «مسار الاستدلال» الذي يركن إليه.

الاستدلال مما يصدق في منطقة محددة من الزمان والمكان إلى نتيجة تصدق على أجزاء مختلفة من الزمان والمكان يسمى بالاستدلال الاستقرائي. وما يشكل موضع اهتمام هيوم أصبح يُعرف باسم مشكلة الاستقراء.

يانصيب القيثارة الذهبية

في ما يلي تصوّر خياليّ علمي. أنتم أرواح غير متجسدة تقطن جنّة ما، وأنا الله أخبركم بأني على وشك تجسيدكم، أي منحكم حياةً تعيشونها في كون مادي أعددته من أجلكم: الأرض. في نهاية الفترة المقررة لكم في هذا الكون، سوف تعودون إلى الجنة. وخلافًا للحياة البشريّة العادية، سوف تعيشون كلكم الفترة نفسها: فَلنقُلْ تِسعة فصول.

(68) David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), IV, Pt. 2, pp. 33-34.

لجعل الأمور مثيرة، سوف أتيح لكم نوعًا من اليانصيب. سيحصل كل منكم على تذكرة، تناظر التذاكر لون السماء الصحو منتصف النهار في كل من الفصول التسعة. أعاهدكم، كما تفعل الآلهة، بأني لن أغيّر اللون في أي وقت باستثناء بداية الفصل المعنيّ. واحد منكم فقط سيكون لديه التذكرة التي تناظر لون السماء الفعلي في كل فصل. أقول لكم أيضًا إن هذا الشخص، وهو الفائز، سيحصل على القيثارة الذهبية حين تعودون إلى الجنة. هذه جائزة جد قيمة، فالجنة رائعة، لكنها أروع حين تكون معك القيثارة الذهبية. قد تبدو التذكرة على النحو الآتي:

الزمان	1	2	3	4	5	6	7	8	9
أحمر									
برتقالي					×				
أصفر				×		×			
أخضر		×	×				×		
أزرق	×							×	
بنفسجي									×

تناظر هذه التذكرة السماء عندما تبدأ زرقاء، ثم تخضرّ، ثم تصفرّ، ثم تصبح برتقاليّة، قبل أن تَدْكَن ثانيةً فتصبح زرقاء، بل حتى بنفسجيّة. لنسمِّ صاحب هذه التذكرة «المتموّج».

لنفترض أن بعضًا منكم (ستة) يحصلون على تذاكر «مستقيمة».

الزمان	1	2	3	4	5	6	7	8	9
أحمر									
برتقالي									
أصفر									
أخضر									
أزرق	×	×	×	×	×	×	×	×	×
بنفسجي									

لنسم هذه التذكرة «المستقيم».

إذا كان لكلّ منكم تذكرة واحدة فقط، لوجبَ أن يكون عددكم 6^9، وهذا عدد كبير بالفعل لوجد تذكرة تناظر كل توزيع ممكن للألوان. وعليه، فإن فرصتك في الفوز سوف تكون فقط $1/6^9$، وهذه قيمة جد صغيرة.

يؤكد هيوم أننا لا نعرف أي شيء منذ بداية هذا الوضع. لا يتسنى لنا الحصول على معرفة قبلية بخصوص التذكرة الفائزة. بشكل مسبق، حين نناقش بحماسة مسألة التذاكر، ليس هناك مبرر لتفضيل أي منها على غيرها. وفق مبلغ علمنا، قد يفضل الله الأمواج أو الخطوط المستقيمة. ولعله يفضل التذكرة المتقلِّبة:

الزمان	1	2	3	4	5	6	7	8	9
أحمر									
برتقالي									
أصفر						×	×	×	×
أخضر									
أزرق	×	×	×	×	×				
بنفسجي									

تبدأ الفصول الخمسة الأولى بسماء صحو زرقاء في منتصف النهار، ثم تصبح صفراء وتظل صفراء في بقية الفصول. هكذا في الجنة، قبل أن نختبر العالم الذي سوف يضعنا فيه الله، ليس في أيّ تذكرة حظ أوفر من غيرها.

حسن، وصلنا الآن إلى الأرض.

مباشرةً، بمقدور 5/6 منّا أن يتخلصوا من تذاكرهم. كل تذكرة لا تتضمّن اللون الأزرق في المربع الأول خاسرة. أيضًا بمقدور 5/6 من الباقين في أول يوم من كل فصل لاحق أن يتخلصوا من تذاكرهم، حتى بداية المشهد التاسع، حيث لا يبقى إلا ستة. في اليوم التالي، ثمة فائز واحد.

لنفتح الآن الستارة في نهاية الفصل الخامس. حتى الآن نجح كل من المستقيم والمتقلِّب. لقد شاهدا منافسيهما يخسرون، في خمس مناسبات. الحال أن عدد الباقين في المسابقة قد انخفض من 6^9 إلى 6^4، وقد زادت فرص فوزهما وفق ذلك.

ولكن لنفترض أن جدلًا قام بينهما. هب أن المستقيم قد شرع في محاولة إقناع المتقلِّب بأن فرصه أفضل في الفوز، لذا فإنه مستعد لتبديل تذكرته معه، ولكن نظير ثمن باهظ. من المرجح أن نناصر المستقيم. ولكن لنفترض أن المتقلِّب قاوم، محاجًّا بأنه ليس هناك مبرر حتى الآن لتفضيل المستقيم عليه. ما الذي يمكن أن يقوله أحدهما للآخر؟

يستطيع كل منهما أن يشير إلى ما أحرزه من نجاح في سجله السابق. غير أن السجلّين متماثلان في هذا الخصوص. كلاهما أصاب خمس

مرات، وليس ثمة شيء آخر يمكن الركون إليه. في النهاية، لا يستطيع أيّ منهما أن يسبر غوار المستقبل. إنهما مثلنا مقيدان بالزمان، ولا يستطيعان النظر خارجه.

ما يحبذه المستقيم هو حجة في مصلحة **انتظام الطبيعة**. بكلمات أخرى، حجة تقر أنه بحسبان أن الله بدأ بسماء زرقاء، والتزم بذلك حتى الآن، من المرجح أن يستمر في التزامه. غير أنه في وسع المتقلِّب أن يشير بأن الله بدأ بسماء تقلبية، وبالمنطق نفسه يرجح أن يستمر في التزامه بذلك.

يرغب المستقيم في حجة يقول هيوم إنه لا سبيل إلى العثور عليها. غير أن قلوبنا، وكما أسلفت، مع المستقيم. ما الخلل في الحجة التي تقول إنه باعتبار أن الطبيعة ظلت حتى الآن منتظمةً، يرجح أن تظل كذلك؟

«يستحيل إذًا أن تثبت أي حجة مؤسسة على الخبرة تشابه الماضي مع المستقبل؛ ذلك أن كل هذه الحجج مؤسسة على افتراض هذا التشابه»[69].

وبالطبع، فإن هيوم يعرف أننا جميعًا نتعلم من الخبرة، وأننا نعوّل على انتظام الطبيعة. إنه يعتقد أننا نتشارك في هذا النزوع الطبيعي مع الحيوانات. غير أنها تظل مجرد خبرة بالطبيعة. إنها طبيعة أو عادة ولا يمكن الزعم بأن لها علاقة بالاستدلال. حين نستدل استقرائيًّا، ثمة سبيل إلى أن تصدق مقدماتنا وتكذب نتيجتنا. يمكن للطبيعة أن تتغير. الواقع أن ثمة سبلًا كثيرة، ما دامت الطبيعة قد تتغير بطرائق عديدة. ليس هناك تناقض في تصور هذا. يبدو إذًا أننا لا نستطيع حتى أن نجادل بعدم احتمال هذه التغيرات.

(69) المصدر نفسه، القسم الرابع، الجزء الثاني، ص 38.

إننا نحسب ذلك لأنها لم تحدث ضمن خبرتنا، لكن اعتبار خبرتنا ممثّلة، في هذا الخصوص كما في أي خصوص آخر، إنما يفترض انتظام الطبيعة. يبدو أننا نشيد جسرًا بين الماضي والمستقبل من دون أن نستطيع أن نثبت أنه جدير بالثقة.

مسألة احتمال

إليك مشكلًا بعيدًا من مشكل الاستقراء، لكنه يؤمّن أداةً جد مفيدة في التفكير في مسائل كثيرة. إنه مشكل يخطئ بخصوصه كثيرون.

هب أنك قررت أن تجري فحصًا لمعرفة ما إذا كنت مصابًا بمرض ما. افترض أن المرض نادر بين الناس: تقريبًا واحد من كل ألف يصاب به. تذهب إلى الطبيب الذي يخبرك أنّ بإمكانه إجراء اختبار جيّد لهذا الغرض. الاختبار في الواقع موضع ثقة بنسبة تتجاوز 99 في المئة. وفق هذا، تُقرّر إجراء الاختبار. المرعب أن النتيجة إيجابية. لقد بيّن الاختبار أنك مصاب، والاختبار جدير بالثقة بنسبة تتجاوز 99 في المئة. إلى أي حدّ يُعدّ وضعك سيئًا، أي ما فرص إصابتك بالمرض؟

سوف يُقِرّ معظم الناس أن الوضع مروّع: تكاد تكون واثقًا من أنك مصاب بالمرض.

ولكن افترض أنك طلبت من الطبيب، أنت المغرم بالتفكّر، المزيد من المعلومات حول هذا القدر من الثقة، وأنه أخبرك بالآتي:

إذا كنت مصابًا بالمرض، فسوف يبين الاختبار أنك مصاب به.

في أحيان نادرة يقر الاختبار مخطئًا أنك مصاب بالمرض. في حالات قليلة فحسب، حوالى 1 في المئة، يقر أن الشخص مصابٌ على الرغم من أنه ليس مصابًا.

هاتان المعلومتان تجعلان الاختبار موضع ثقة بنسبة 99 في المئة. قد تظنّ أنك لا تزال متيقنًا عمليًّا بأنك مصاب بالمرض. غير أنك سوف تكون مخطئًا تمامًا. وفق الوقائع المتوافرة، لا تزيد فرصتك في الإصابة بالمرض عن 10 في المئة.

لماذا؟ حسن، افترض أن 1000 شخص أجروا الاختبار. وفق تكرار المرض بوجه عام («المعدل الأساس»)، يتوقع أن واحدًا منهم مصاب به. سوف يقر الاختبار أنه مصاب به. سوف يقر أيضًا أن 1 في المئة من سائر الأشخاص، أي حوالى عشرة أشخاص، مصابون به. هكذا يُتوقّع أن يقر الاختبار إصابة 11 شخصًا، واحد منهم فقط مصاب بالفعل. صحيح أن هذا خبر غير سار، فبعد أن كان احتمال إصابتك 1 إلى 1000، أصبح 1 إلى 11، غير أن احتمال أنك معافى أكبر بكثير. حين تظن خلاف ذلك فإنك ترتكب أغلوطة المعدل الأساس.

كيف يجب علينا التفكير على نحو مناسب في الفرص في ظروف من هذا القبيل؟

ينبغي أن نبدأ بصيغة تحدد احتمال شيء في ضوء شيء آخر. هب أننا سألنا عن احتمال (أ) أن يرتدي شخص، اختير عشوائيًّا من قاعة الدرس، بنطلون جينز ليفايز. ربما يصل هذا الاحتمال إلى 20 في المئة. افترض الآن

أننا سألنا عن احتمال (ب) أن يرتدي شخص اختير عشوائيًا من قاعة درس سترة جينز ليفايز؟ لعله 20 في المئة أيضًا. ما احتمال أن يرتدي شخص اختير عشوائيًا إذًا، الاثنين معًا؟ قد تقول 20/ 100 × 20/ 100 = 4 في المئة. لكن هذا خطأ. ذلك أن الحدثين ليسا مستقلين بالضرورة، وهذا يعني أنه يرجح أن تختلف فرص أن يرتدي المرء سترة جينز، إذا كان يرتدي بنطلون جينز. تقريبًا كل من يرتدي بنطلون جينز يرتدي هذا النوع من السترة، والعكس بالعكس. في هذه الحالة، احتمال أن تصدق كل من (أ) و (ب) نسبة إلى شخص اختير عشوائيًا سوف يكون هو نفسه 20 في المئة. ولعل رجالات الموضة يرون أنه يجب ألا يرتدي المرء كليهما معًا. في هذه الحالة، قد يكون احتمال أن تصدق كل من (أ) و (ب) صفرًا.

كي نتجنب الخطأ نحتاج إلى تعبير عن احتمال أن يرتدي شخص السترة على افتراض أنه يرتدي بنطلون جينز. احتمال (أ) في ضوء (ب) يكتب هكذا: احتمال (أ/ ب). احتمال (ب) على افتراض (أ) يكتب هكذا: احتمال (ب/ أ). المعادلة الصحيحة هي:

احتمال (أ & ب) = احتمال (أ) × احتمال (ب/ أ)

أو بالمعنى نفسه:

احتمال (أ & ب) = احتمال (ب) × احتمال (أ/ ب)

تقرّ المعادلة الأولى أن احتمال ارتداء بنطلون وسترة جينز = احتمال ارتداء بنطلون جينز × احتمال ارتداء سترة جينز على افتراض أنك ترتدي بنطلون الجينز. يسمى هذا الاحتمال الأخير «الاحتمال الشرطي». أما

المعادلة الثانية فتقرّ أنه يساوي أيضًا احتمال ارتداء السترة × احتمال ارتداء البنطلون على افتراض أنك ترتدي السترة. وفق التماثل، يفترض أن يكون هذان الاحتمالان متساويين (ما دام أ & ب هي ب & أ).

عُني رجل دين إنكليزي يدعى توماس بيز (Thomas Bayes) (1702 ـ 1761) كثيرًا بهذه المسألة. لأن كلًا من هذين الاحتمالين يساوي احتمال (أ & ب)، فكل من التاليين متساويان:

احتمال (أ) × احتمال (ب/ أ) = احتمال (ب) × احتمال (أ/ ب)

لذا نستطيع أن نكتب تعبيرًا عن احتمال ب على افتراض أ:

$$\text{احتمال (ب/ أ)} = \frac{\text{احتمال (ب)} \times \text{احتمال (أ/ ب)}}{\text{احتمال (أ)}}$$

هذه المعادلة التي تبدو مروعةً مجرد صياغة بسيطة لما يعرف بمبرهنة بيز.

تطبيق النتيجة يكون على النحو الآتي. افترض أن لدينا فرضيةً ما، وشاهدًا عليها، وأننا نود أن نعرف احتمال الفرضية ف، في ضوء الشاهد ش. نستطيع أن نعبر عن هذا هكذا: احتمال (ف/ ش). يسمى هذا بالاحتمال البعدي للفرضية، أي احتمالها بعد الحصول على الشاهد. تخبرنا المبرهنة أن:

$$\text{احتمال (ف/ ش)} = \frac{\text{احتمال (ف)} \times \text{احتمال (ش/ ف)}}{\text{احتمال (ش)}}$$

يوجهنا هذا إلى ثلاثة أشياء يتوقف عليها الاحتمال البعدي:

احتمال (ف). يعرف هذا بالاحتمال القبلي أو المسبق لـ ف.

احتمال (ش/ ف). هذا هو احتمال الشاهد ش على افتراض ف. إنه مقياس لتناسب الفرضية مع الشاهد.

احتمال (ش). هذا هو الاحتمال القبْلي أو المسبق للشاهد ش.

بداهة يمكن عرض هذا على النحو الآتي. ثمة ثلاثة عوامل. **أولًا**، ما أرجحية الفرضية في البداية؟ **ثانيًا**، إلى أي حد يتناسب الشاهد مع الفرضية؟ و**ثالثًا**، ما أرجحية الشاهد بذاته؟

غالبًا ما يكون من المفيد أن نعتبر القيمة الأخيرة وفق **السبل المختلفة** التي كان يمكن أن يكون عليها الشاهد. إنها قيمة تزيد بزيادة عدد التفسيرات البديلة المحتملة للشاهد. وحين تزيد، يصبح احتمال الفرضية في ضوء الشاهد أقل. هذا يعني أن منافسيها كُثر. لذا، فإن القيمة المقسوم عليها إنّما تقيس عمليًّا عدد المرات التي يمكن فيها تفسير الشاهد، وأرجحيتها. نستطيع أن نتبيّن بداهة أهمية هذا. حين أُخبرت البغي مندي رايس ديفز (Mandy Rice-Davies) بأن أحد الأرستقراطيين أنكر أنه ارتبط بعلاقة بها، قالت «حسن، هذا متوقع منه، أليس كذلك؟». لقد كانت في الواقع تذكّر الناس بأن الاحتمال القبلي لهذه الشهادة كان عاليًا بصرف النظر عن أي فرضيات تصدق، الأمر الذي يقلل من قيمة الشاهد. تستطيع أن تخمن مسبقًا أنه مهما كانت طبيعة العلاقة بينهما، سيقول الأرستقراطي ما قال. لذا، فإن قوله شاهد تعوزه القيمة.

في الوضع المثالي تكون الفرضية ذات احتمال مسبق عال، ويكون الشاهد كما نتوقع، في ضوء الفرضية، وليس هناك أي سبيل أو سبل كثيرة محتملة لصدق الشاهد.

في مثال المرض، تظهر مبرهنة بيز المعدل الأساس بشكل واضح: إنه الاحتمال المسبق لإصابتك بالمرض، 1 إلى 1000. القيمة الثانية، التناسب بين نتيجة الاختبار وفرض الإصابة ممتاز: 1، لأن الاختبار يقر دائمًا إصابتك إذا كنت مصابا. ولكن نقسّم على عدد السبل التي تجعل الشاهد صادقًا. بشكل غير صوري، هناك فرصة 1 في 1000 في الحصول على نتيجة صحيحة **إضافةً** إلى فرصة 10 في 1000 في أن يقر الاختبار خطأ إصابتك. هذا ما ينتج تقريبًا في مجمل فرصك، في ضوء الشاهد، 1 في 11.

ثمة طريقة أنيقة في إعادة عرض المأزق بين المستقيم والمتقلِّب في يانصيب القيثارة الذهبية. افترض الفرض خ في مجموع الفصول التسعة، أزرق في كل مرة، وفق تذكرة المستقيم. ثم افترض أن الشاهد ش هو الجزء المتاح في خبرتنا: النتائج الخمسة التي بينت أزرق في كل مرة حتى الآن. وفق هذا:

$$\text{احتمال (خ/ ش)} = \frac{\text{احتمال (خ)} \times \text{احتمال (ش/خ)}}{\text{احتمال (خ)}}$$

الاحتمال القبلي أو المسبق للفرض س هو $1/ 6^9$. غير أن القيمة الثانية جيدة. إذا كان س يصف حقيقة ما يحدث، فإن الشاهد ش، القراءات الخمس الأولى، هي ما نتوقع. احتماله في الواقع، في ضوء س، يساوي 1.

ماذا عن الاحتمال القبلي للشاهد؟ هذا هو احتمال خمس قراءات للأزرق، وهو يساوي $1/6^5$، على اعتبار أن الأزرق واحد من ستة ألوان ممكنة. بحساب هذا، نحصل على الآتي: احتمال (س/خ) = $1/6^4$، وهي القيمة التي سبق أن حصلنا عليها بداهة.

تكمن الصعوبة في أننا نحصل من هذه المعادلة على النتيجة نفسها نسبة لتذكرة المتقلِّب ق. تستطيع أن ترى بسهولة أن الاحتمال القبلي للشاهد هو 1، في ضوء ق، وأن الاحتمال القبلي للشاهد هو نفسه بالنسبة إلى كلا الحدثين.

لاحظ أن المشكلة لا تتمثل في «إثبات» أن خ سوف يفوز، أو أن ق لن يفوز، بل في العثور على مبرر وجيه ما لتوقع خ عوضًا عن ق. إنها مسألة مقارنة بين احتمالات. موقف هيوم هو أننا لا نستطيع القيام حتى بهذا في مصلحة خ. يظل العقل صامتًا كليًّا بخصوص تفضيل أحدهما. وفق تحليل بيز يبدو هيوم محقًا. وتظل المناظرة بين المستقيم والمتقلِّب تواجه المأزق أكثر من أي وقت مضى. الحال أنه إذا لم يكن هناك مبرر لتفضيل تذكرة خ على تذكرة ق في الجنة، قبليًا، فلن يكون مبرر لتفضيلها بعد الحصول على الشاهد، أو هكذا يبدو.

نستطيع الآن، باستخدام مبرهنة بيز، أن نعود إلى بعض المسائل: احتمال الزومبيات، وحجّة التصميم، واحتمال أن يخلق الله الشرّ أو يسمح به، وخصوصًا مسألة المعجزات. إنها أداة ذات أهمية بالغة. الأغاليط التي تحمينا منها، مثل إغفال المعدل الأساس، وإغفال فرصة أن

يقر الاختبار الإصابة بشكل خاطئ، هي أغاليط خطرة، تتشكل أينما حاول الناس التفكير.

وبالطبع، غالبًا ما يصعب أو يستحيل تكميم الاحتمالات «القبلية» بدقة. من المهم أن ندرك أن هذا ليس بالأهمية التي يبدو عليها. ثمة عاملان يخففان من حدة المشكلة. **أولًا**، حتى لو حددنا نطاقًا لكل قيمة، قد تعطي كل سبل حساب الناتج نتيجة مشابهة بما يكفي. **وثانيًا**، قد يحدث قبالة عدد كاف من الشواهد أن تتلاشى الفروق بين الآراء القبلية. إن الباحثين الذين يبدأون بمواقف مسبقة غاية في الاختلاف بخصوص احتمال (ف) قد ينتهون بتحديد قيم عالية متشابهة لاحتمال (ف/ ش)، حين يصبح ش شاهدًا قويًا إلى حد كافٍ.

يجدر أن نشير إلى أن هناك مناهج تقليديّة في الاستدلال الإحصائي حاولت تجاوز الأفكار البيزية. يرضى كثير من البحث العلمي بالتحقق من أن نتيجة ما سوف تحدث مصادفةً فحسب في نسبة صغيرة من المرات (أقل من 5 في المئة، أو أقل من 1 في المئة مثلًا). غير أنه يستنتج **بعد ذلك** أنه يحتمل ألا تكون النتيجة راجعة إلى المصادفة، أي إن هناك عاملًا سببيًا أو ارتباطًا ذا دلالة من نوع ما يتدخل في المسألة. إن هذا النمط السائد من التفكير عرضة في الواقع إلى قدر كبير من التشكيك، وبيز يبيّن لنا لماذا. إذا كان الاحتمال القبلي لرجوع النتيجة إلى سبب آخر غير المصادفة احتمالًا متدنيًا إلى حد كبير، فحتى النتائج غير المحتملة إلى حد بعيد لن تغيّره. إذا وضعت يدي في كيس وحرّكتُه ، وأخرجت سبعة حروف

سكرابل ووضعتها مقلوبةً على طاولة، ورتبتها في خط، ثم قلبتها لتظهر الأحرف، فستكون النتيجة الفعلية مثلًا: (ت ب ه ث ل ي ن) غير محتملة حقًّا. قد أقوم بالشيء نفسه مئات السنين ولا أحصل على الأحرف نفسها. لكن الأمر كان مجرد مصادفة. في هذا الوضع، ستكون كل نتيجة غير محتملة إلى حد بعيد، ولن يتسنى لنا أن نستدل على أن هناك شيئًا آخر غير المصادفة مسؤولًا عنها. هذا عين نوع الاستدلال الذي يغذي المحاولات المجنونة لإثبات أن نمط ورود حروف العلة في مسرحيات شكسبير يفسَّر أفضل تفسير بفرضية أنه كتب عبارة «the Name of the Beast» 666 مرة، أو ما شابه ذلك. باختصار، ما يدعونا للبحث عن تفسير لا يتعين فحسب في حقيقة أن النتيجة غير محتملة. نحتاج إلى مبرر إضافي يسوغ الاعتقاد في أن النتيجة غير المحتملة لم تكن على أي حال راجعة إلى المصادفة. المصادفة لا تقل جودةً في إنتاج ما لا يحتمل عن إنتاج التصميم.

التفسيرات والبراديغمات

الاستقراء عملية اعتبار الأشياء التي ضمن خبرتنا ممثلةً للعالم خارج خبرتنا. إنها عملية إسقاط أو تقدير استقرائي. غير أنها ليست سوى جزء من عملية أشمل ترمي إلى تعميق فهمنا للأشياء. في الجزء الأخير من هذا الفصل، سأستعرض بعض الاستدلالات التي تلزم عن هذا.

افترض أن لدينا نسقًا مركّبًا، وأن لدينا جوانب مختلفة يبدو أنها في حال تفاعل. نستطيع التعرف إلى السبل التي يبدو أنها تتفاعل وفقها، عبر ملاحظة التغيرات والتنويعات. قد يتسنى لنا مقارنتها والعثور على علاقات

جديرة بالثقة. مثال ذلك قانون بويل (Boyle) الذي يقر أن ضغط كتلة الغاز يتناسب عكسيًّا مع حجمها في درجة حرارة معينة معطاة. هذا قانون إمبيريقي صِرْف. إننا نجد أنه يسري في خبرتنا، ونفترض أنه يسري في كل العالم الأوسع. بعض التخصصات ترضى إلى حد كبير بالذهاب إلى هذا الحد. مثال ذلك، يروم علم الاقتصاد العثور على الجوانب **الصحيحة** التي يتسم بها النظام الاقتصادي، والقدرة على تحديد العلاقات القائمة بينها **على نحو جدير بالثقة**. غير أن هذا صعب إلى حد كبير. الأمر يتطلب فنًّا وصنعة، ومعظم المحاولات تمنى بالفشل. إننا نميل إلى نسيان أن الأمر نفسه كان يصدق على العلم الفيزيائي. مثال ذلك، تطلّب اعتبارُ طاقة النظام الميكانيكي أهمَّ جوانبه، بحيث مكّن الحفاظ عليها من التنبؤ بسلوكه، بذْلَ العلماء جهودًا مضنية عبر قرن من الزمان. هذه حقيقة تاريخية يجب أن يكتبها مدرّسو العلم مئات المرات، قبل أن يصفوا تلاميذهم بالغباء لأنهم لم يفهموا الفكرة مباشرة.

إذا كان لدى عالم الاقتصاد قصة عن المتغيرات والعلاقات الصحيحة القائمة بينها، فسيكون في وسعنا الحديث عن نموذج للاقتصاد. ولكن حتى في حال حصولنا عليه، قد نظل نشعر بأننا لم نفهم ما يحدث. لقد كان لدى إسحق نيوتن (1642 ـ 1727) قانون يحدد الجاذبية بين الأجسام على أنها دالة لكتلها والمسافات الفاصلة بينها: قانون المربع العكسي الشهير. غير أنه شعر كما شعر معاصروه أن هذا لا يمكّن من فهم حقيقي للسبب الذي يجعل الجاذبية تفعل ما تفعل. تمامًا كما في حالة قانون بويل، نستطيع أن نقول إنه إذا كان هذا كل ما لدينا، فإننا نعرف شيئًا عن النسق.

لكننا لا نفهم حقيقةً لماذا يتصرف على النحو الذي يفعل. لماذا يجب أن يتناسب الضغط عكسيًّا مع الحجم؟ إذا كان متناسبًا دائمًا، فلماذا؟ ولماذا يتعين أن يكون ثبات درجة الحرارة مهمًّا؟

لقد أجيب عن هذه الأسئلة عبر تأمين نموذج بمعنى أكثر إحكامًا. الغازات في النظرية الحركية في الغاز جزيئات في حال حركة، والضغط نتاج اصطدام هذه الجزيئات بجدران الوعاء. تزيد سرعة الجزيئات بزيادة درجة الحرارة. حين يُعتبر الغاز على هذا النحو، تكون لدينا آلية، وبالمصادرة على افتراضات مناسبة، يمكن استنباط قوانين إمبيريقية على شاكلة قانون بويل من طبيعة الآلية.

لا يجنّبنا العثور على آلية مشكل الاستقراء. السلوك المنتظم المستمر الذي تقوم به أشياء الآلية إسقاط أو استقراء ينطلق مما وجدنا حتى الآن، تمامًا مثل أي شيء آخر. غير أنه يقلل من عدد الافتراضات المستقلة التي نحتاج إلى المصادرة عليها. عدد قليل من جوانب الأشياء الثابتة، والتفاعلات الجديرة بالثقة القائمة بينها، قد يفسر غيرها. إذا سلمنا بهذه الجوانب الثابتة، نستطيع أن نفسر غيرها بالركون إليها. إنها تُمثّل مُثُل العلم التفسيرية والتبسيطية.

ولكن ما الذي يُعدّ آليات مُرْضية؟ هل هي الأشياء التي يُفهم سلوكها «بوضوح وتميّز»؟ أو شيء آخر؟ تفتح الإجابة عن هذا السؤال أحد أكثر فصول الفكر الحديث إثارة. ينزع كل واحد منا تقريبًا إلى الاعتقاد في وجود نوع من الأنساق نفهمه أكثر من غيره. عند معظم الناس، بعض

أنواع السببية، مثل تحويلات السكة الحديد، تبدو قابلةً للفهم، في حين أن أنواعًا أخرى، مثل التأثير من بعد، أو أثر الجسم على الفكر، تبدو جد غامضة. الحال أنه قبل هيوم، اعتقد في هذا كل الناس تقريبًا، الفلاسفة وعلماء الطبيعة مثل نيوتن على حد سواء. لقد حسبوا أن لدينا معرفة قبلية بالأسباب والنتائج، بل ما ليس له أن يكون سببًا. لقد سبق أن رأينا هذا. حتى نيوتن ظن أنه من الواضح أنه يستحيل على الجاذبية أن تؤثر من بُعْد. لقد حسب أنه بمقدور أي معتوه أن يرى أنه إذا كانت الشمس تؤثر بجاذبيتها في الأرض، فلأن هناك سلسلة من نوع بعينه تربط بينهما. يجب أن تكون السببية مسألة دفع وجذب:

«لزوم أن تكون الجاذبية كامنة وجوهرية ومتأصّلة في المادة، بحيث يتسنى لجسم أن يؤثر في آخر من بُعْد عبر فراغ، من دون توسّط أي شيء، ينتقل عبره الفعل والقوة من جسم إلى آخر، حُكْم مُنافٍ للعقل إلى حد أني أعتقد أنه لا أحد لديه في المسائل الفلسفية ملَكة تفكير يعوَّل عليها يأخذ به»[70].

لا ريب في أنه «من الوجيه عقلًا» أو من «الواضح والمتميّز» أو من المعروف «قبليًا» أنه لا يتسنى لجسمٍ أن يؤثر في موضع ليس فيه! إننا نستدل على هذا النحو حين نحاول مثلًا أن نثبت بالعقل الصِّرْف أنه يجب أن يكون الكون من خلق الله. إننا نفترض أننا نعرف أي نوع من الأشياء يتعين أن يحدث نتيجة، وما لا يتسنى له أن يسبب أي شيء.

---

(70) وَرَدَت هذه العبارة في رسالة بعثها نيوتن إلى بنتلي. وهي مقتبسة في:
Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1941), p. 61.

غير أن هيوم يقوّض هذه العقلانية من أساسها:

«سوف أغامر بأن أُقرّ، مبدأً عامًّا لا استثناء له هو أن معرفة هذه العلاقة لا تُستحصل في أي حالة عبر الاستدلال قبليًّا، بل تنشأ كليًّا عن الخبرة، حين نجد أن أشياء بعينها يقترن دومًا بعضها ببعض. اعرضْ شيئًا على شخص ذي قدرات وعقل طبيعي غاية في القوة؛ إذا كان هذا الشيء جديدًا عليه، فلن يستطيع باستخدام أدق تقصٍّ لخواصّه المحسوسة، أن يكتشف أيًّا من أسبابه أو نتائجه. لم يكن لآدم، حتى إذا افترضنا أن قدراته العقلية في أفضل حالاتها، أن يستدل من ميوعة الماء وشفافيته على أنه يمكن أن يسبب له الاختناق، أو أن يعرف من ضوء النار وحرارتها أنها يمكن أن تقضي عليه»[71].

يعرض علينا هيوم، بوصفه عالمَ نفس جيّدًا، تفسيرًا للحكم المسبق بأننا نستطيع أن نجادل قبليًّا بخصوص الأسباب والنتائج:

«نتخيّل أننا لو أُحضرنا فجأة إلى هذا العالم، لكان لنا أن نستدل على أنه بمقدور كرة البلياردو أن تنقل الحركة إلى كرة أخرى عبر دفعها؛ وأننا لا نحتاج إلى انتظار ما يحدث، كي نقرّ بيقين ما سوف يحدث. هذا هو أثر العادة التي حين تكون في أوجهها لا تحجب فحسب جهلنا الطبيعي، بل تحجب هي نفسها، بحيث لا تظهر بتاتًا لأنها موجودة في أقوى درجاتها»[72].

(71) Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, IV, Pt. 1, p. 27.

(72) المصدر نفسه، ص 28.

لقد عرف هيوم أن الفلاسفة والعلماء يتوقون إلى مثال «للتبصر» في قوانين الطبيعة؛ شيء أشبه بعلم الهندسة أو الجبر يمكّنهم من رؤية الأحداث تأخذ موقعها في نماذج ضرورية ويقينيّة رياضيًا. إنهم يتطلعون إلى إدراك ديكارتي «واضح ومتميّز» لعلة كون الأشياء على ما هي عليه، لكنه اعتقد أن هذا الهدف وهم؛ إذ لا شيء يقوم به العالم بمقدوره أن يحقق هذا.

يجدر أن نتذكر هنا أنه حين نشر نيوتن كتابه **مبادئ الرياضيات** (*Principia Mathematica*) في عام 1687، حيث أعلن عن قوانين الحركة، أصيب بعض العلماء المعاصرين له بخيبة أمل. لقد أرادوا نبذة عن ماهية الجاذبية، لكن نيوتن أخبرهم فحسب بما تقوم به. إن مبلغ ما يفعله نيوتن هو إخبارنا كيف تتسارع الأجسام بعضها نحو بعض. ويجادل هيوم بأن ما قام به نيوتن هو الشيء **الوحيد** الذي يمكن للعلم القيام به. وأيّ شيء آخر يعَدّ مثالًا يعوزه الاتساق. في المقولة التالية، «الفلاسفة» هم العلماء، و«الفلسفة من النوع الطبيعي» تعني ما نسميه اليوم العلم الطبيعي، خصوصًا الفيزياء والكيمياء:

«لذا قد نكتشف السبب الذي حال دون تظاهر أي فيلسوف، عاقل ومتواضع، بتحديد العلة النهائية لأي عملية طبيعية، أو دون توضيح أفعال هذه القوة التي تنتج أي أثر في الكون. ثمة تسليم بأن منتهى ما يتسنى للعقل البشري إنجازه هو جعل المبادئ، المنتجة للفلسفة الطبيعية، غايةً في البساطة، واختزال الآثار العينيّة الكثيرة إلى أسباب عامة قليلة، عبر

استدلال قياس المماثلة، والخبرة، والملاحظة. أما بخصوص أسباب هذه الأسباب العامة، فإنه لا جدوى من محاولة اكتشافها؛ أيضًا، فإننا لا نستطيع أن نُرضي أنفسنا بأي تحليل بعينه لها. إن هذه المبادئ الأصول والمبادئ النهائية بمنأى عن الفضول والبحث البشري. المرونة، الجاذبية، تماسك الأجزاء، نقل الحركة عبر الدفع؛ قد تكون هذه هي الأسباب والمبادئ النهائية التي نستطيع اكتشافها في الطبيعة، ولنا أن نرضى إذا تسنى لنا بالبحث والاستدلال الدقيق أن نردّ الظواهر العينيّة إلى هذه المبادئ العامة. الفلسفة من النوع الطبيعي الأكثر كمالًا تؤجل جهلنا وقتًا أطول»[73].

ما لدينا هنا رفض باهر للمَثل العقلاني. بدلًا منه، يبدو أن كل ما لدينا مجرد أنساق مألوفة بدرجة أو بأخرى. في أي وقت، توفّر لنا الأنساق التي نرضى بها «براديغمات»، أو أنساقًا نقارن بها غيرها. إنها تزودنا بالشعور بما يشكّل تفسيرًا مُرْضيًا. غير أنه في غياب المَثل العقلاني، ندرك أن هذا الشعور قابل هو نفسه للتغيّر. إذا استعضنا عن «العقل» بـ «العادة» أو الطبيعة، أليس بمقدور العادات والطبيعة أن تتغير؟ لقد جادل فيلسوف العلم الشهير توماس كون[74] (Thomas Kuhn) (1922 ـ 1996) بأنه بمقدورها أن تتغير. يمارَس «العلم السوِيّ» في ضوء مجموعة من

---

(73) المصدر نفسه، ص 30.

(74) مؤلَّف كون الرائع صدر في عام 1962، انظر: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, First Published as the International Encyclopedia of Unified Science, vol. 2, no. 2, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970).

البراديغمات التي تلزم عنها المتعلقة بنوع التفسيرات التي يجب أن نتطلع إليها. تحدث الثورات العلمية حين يتم التشكيك في البراديغمات نفسها. يجب أن نعتبر العلم «سلسلةً من الفترات الفاصلة السلمية تتخللها ثورات عنيفة فكريًا». بعد الثورات، يتغير تمامًا فهمنا للتفسير المُرضي لحدوث ما يحدث من وقائع.

يتعجل بعض الناس في الحماسة لهذا النوع من الفكر. إنهم يرون فيه نوعًا من «النسبانية»، حيث تكون لبعض الناس «براديغماتهم» وتكون لآخرين براديغمات أخرى، ولا سبيل إلى المفاضلة بينها. غير أنه ليس هناك ما يبرر هذا الحكم. قد تكون هناك براديغمات أفضل أو أسوأ من غيرها. اعتبار السماء حجابًا معتمًا به ثقوب نرى من خلالها مشاهد من الجنة كان براديغمًا أو نموذجًا للجنة. نعتقد أننا نعرف الآن أفضل من هذا، وأنا أرى ذلك أيضًا. قد يُطلب من البراديغمات أن تثبت أهليتها، وبعض منها يفشل في ذلك.

لذلك، افترض أنه لا مندوحة من أن نقارب العالم وفق مجموعة من المقولات المفضلة، تسهم الثقافة والتاريخ في تشكيلها، علمًا بأن هذا لا يعني أن كل هذه المجموعات «جيدة» بالقدر نفسه، فقد استُبعدت بعضها لسبب وجيه وكافٍ. مثاليًا، تعد البيئة العلمية بيئةً تتخلص فيها عمليات التجريب والتنبؤ والاختبار المستمرة من الأفكار الرديئة. وحدها التي تقاوم تأخذ سبيلها إلى الجيل التالي. هذا لا يعني أن البيئات العلمية الواقعية على هذا النحو من المثالية: لا شك في أن العلم في أي زمن لا يخلو من التعامي

والمحاباة والتشويه. غير أن العملية تشمل آليات تصحيح. يمكن أن نذكر نقاش الفصل الأول حين نقدنا ديكارت لأنه لم يأخذ في الحسبان طبيعة «تصحيح الذات» التي تتميز بها الحواس، والتي يتم عبرها اكتشاف الأوهام بوصفها أوهامًا. وعلى نحو مماثل، يشمل العلم أدوات لتصحيح أوهام العلم. هذا أوج مجده. حين نقف على محاولات فكرية تخلو من مثل هذه الأدوات، مثل علم النفس التحليلي، والنظريات السياسية الكبرى، وعلم «العصر الجديد»، والعلم الذي يقول بنظرية الخلق، ليس هناك ما يلزمنا بالاهتمام بها.

اكتشفنا في هذا الفصل بعض عناصر الاستدلالات التي ينبغي التوقف عندها، حيث استعرضنا بعض الأفكار التي يتأسس عليها المنطق الصوري. لقد ميّزنا عمليات الاستدلال الاستقرائي، ورأينا كيف نعوّل على الإيمان الأعمى في انتظام الطبيعة. أيضًا فهمنا إلى حد ما كيفية الاستدلال بخصوص احتمالات الأشياء، وقد فحصنا بعض الشيء عمليات تشكيل النماذج والتفسيرات، وخلصنا إلى عدم الثقة في الاستدلال القبلي بخصوص السبب والنتيجة. وكل هذا يمكّننا من أدوات نستعملها حين نتفكّر في العالم وموضعنا فيه.

الفصل السابع

العـالـم

في الفصول الستة السابقة، كانت لنا إطلالة على مشاكل تنتمي إلى ست مجالات. إنها أفكار حول جدارتنا بالثقة بوجه عام، والفكر والجسد، والحرية والقدر، والأنا، والله، ونظام الطبيعة. وكل هذه مواضع اشتهرت بصعوبتها، حيث يصعب تحليل بنية أفكارنا أو السبل التي نفكر وفقها بشكل مناسب. بالمقارنة، قد نأمل أن يخلو التفكير في العالم من حولنا من المشاكل. في هذا الفصل، نطل على مجالات يثير فيها القليل من التفكير صعوبة حول ذلك أيضًا.

اللون، والرائحة، والصوت، والملمس، والمذاق

يقـول مُعاصِـرُ ديـكارت العظيـمُ، عالـم الفيزيـاء غاليليـو غاليليـه (Galileo Galilei) (1564 ـ 1642):

«أقول الآن إنه كلّما أدركت جوهرًا ماديًّا أو جسميًّا، أشعر مباشرةً بالحاجة إلى التفكير فيه على أنه محدَّد، يتخذ شكلًا بعينه، وأنّه كبير الحجم أو صغيره نسبةً إلى أشياء أخرى، ويوجد في مكان وزمان بعينهما، وأنه يكون في حال حركة أو سكون، يمس جسمًا أو آخر أو لا يمسه، وهو واحد أو قليل أو كثير. ليس بمقدوري أن أتخيله معزولًا عن هذه الظروف.

غير أن فكري لا يشعر أنه ملزمٌ بأن يقر أنه من الضروري أن يكون هذا الشيء أبيض أو أحمر، مرًّا أو حلوًا، يحدث صوتًا أو صامتًا، أو أنّ رائحته زكية أو نتنة. في غياب حواسّ ترشدنا، ما كان للعقل أو المُخيِّلة أعزلين أن يخلصا إلى مثل هذه الكيفيات. لذا، فإنني أعتقد أن المذاقات والروائح والألوان وما في حكمها ليست سوى أسماء للشيء المعنيّ، ولا تقوم إلا في الوعي. ووفق ذلك، إذا رحل المخلوق الحيّ، فسوف تنعدم كل هذه الكيفيات»[75].

يعبر غاليليو هنا عمّا يسمى بالتمييز بين الكيفيات **الأولية** والكيفيات **الثانوية** الخاصة بالأشياء المادية. الكيفيات الثانوية هي المواضيع المباشرة للحواس: اللون، المذاق، الصوت، الرائحة، الملمس. عند غاليليو «لا تقوم» هذه إلا في الكائن الحي الذي يحِس (أي يدرِك). فضلًا عن ذلك، بحسب ديكارت، ليس هناك مبرر لافتراض أنها «تشبه» ما يسبّبها في الطبيعة، مثل وصول فوتونات إلى العين في حالة اللون.

وعلى نحو مماثل، لدى ديكارت رؤية تقلّل من شأن الحواس بوصفها أدوات لمعرفة الحقيقة (تذكّر كرة الشمع في الفصل الأول):

«يتعين الاستخدام المناسب للإدراكات الحسية التي وهبتها لي الطبيعة بمجرد إبلاغ الفكر بما ينفع أو يضر المركّب الذي يشكل الفكر

(75) Galileo Galilei, “The Assayer,” in *Discoveries and Opinions of Galileo*, Translated by Stillman Drake (New York: Doubleday, 1957), p. 274.

جزءًا منه... غير أنني أسيء استخدامها حين أعتبرها معايير جديرة بالثقة لأحكامي المباشرة على الطبيعة الأساس للأجسام التي توجد خارجنا»[76].

ثمة مثال يروق له يتعلق بإدراك الألم على أنه في القدم، بعد أن مارست «الأرواح الحيوانية» فعلها، و«نفثت لهيبها»، عبر الأعصاب إلى الدماغ. لقد جعل الله الفكر يستقبل أفضل إحساس يستطيعه (مرة أخرى مشيئة الله الخيّرة)، وكان بمقدور حركة الدماغ المخصوصة أن تبلّغ الفكر شيئًا مختلفًا. على ذلك، «لا شيء آخر في وسعه أن يسهم في رفاهة الجسد المتواصلة». بكلمات أخرى، لو أن الله جعلني أفسر الحركات التي تحدث في الدماغ على أنها مثلًا تشير إلى اضطراب في الدماغ، لأبطأت في إبعاد قدمي المصابة عما يؤذيها. قد نلاحظ أن موقف ديكارت هنا يتضمن إنكارًا للظاهراتية المصاحبة. ذلك أننا نحن نحرك أقدامنا بسرعة لأن الحوادث الذهنية على نحو بعينه. لو كان ما هو ذهني عاطلًا، لجعله الله يحدث كما يشاء من دون أن يؤثر ذلك في رفاهنا.

تخفي لغة ديكارت الطريفة فكرة جد حديثة. لو استعضنا عن الله بالتطور، لنا أن نعبّر عنها على النحو الآتي. كي يعيش المخلوق، يحتاج إلى الحصول على المعلومة من البيئة التي توافق حاجاته الفعلية. كل ما هو ضروري لهذا هو أن تثيره المعلومة كي يتصرّف بشكل سديد. مثال ذلك، إذا اقترب من حيوان ضارٍ، فسوف يحتاج إلى معلومة تثير الهرب.

---

(76) René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Cottingham (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), 6, p. 57.

غير أنه لا يهم نسبةً إلى هذه المهمة أي خبرة يختبرها. إذا داس الحيوان الضاري على أغصان، فإن «الحركات» التي يحدثها هذا في الأذن قد تُنتج في سمع المخلوق صوتًا عاليًا، أو صوتًا صاخبًا، أو تناغمًا، أو نغمة عالية، أو منخفضة، وقد تنتج رائحة كريهة، ولكن طالما أحس بشيء يبعث على الخوف، فإن حواسه تقوم بالمهمة. إن هذه الحواس لا توفر لنا سوى معطيات «غامضة» (في مقابل معطيات واضحة ومتميزة).

من شأن هذا أيضًا أن يُخلي ساحة الله. لو سألنا لماذا تخدعنا الحواس أحيانًا، بحيث تجعلنا نحسب أن الألوان توجد خارجنا في حين أنها ليست كذلك، فإن الإجابة تأتي في جزأين. **أولًا**، لقد خلق الله «أفضل نظام ممكن» لإنتاج حِسّ يسهم في الحفاظ على شخص معافًى. لقد رأينا أن الحواس يمكن أن تخدعنا، لكن ديكارت يُصِرّ على أن الخطأ لا يُعزى إلى الطبيعة أو تصميم الله، بل إلينا نحن الذين نسيء تأويل معطيات الحواس، غير المُصحَّحة من قبل العقل. يجب ألا نعتبر معطيات الحواس تبليغًا مباشرًا لخصائص الأشياء الواقعية، لأن ذلك يعني معاملة المعطيات الغامضة كما لو أنها واضحة ومتميزة.

حين نستخدم العقل، ونجرّد انطلاقًا من معطيات الحواس، أي نوع من العالم يبقى لنا؟ لقد اعتقد ديكارت، عالم الرياضيات، أن الخاصية الواقعية لـ «الكائن الممتد» (res extensa)، كما يقترح اسمها، هي الامتداد في المكان. كل شيء آخر «حشو» حسي قد يكون موهومًا لحيز مكاني بأشياء من قبيل اللون والملمس التي اعتقد مثل غاليليو أنها لا تقوم إلا في الفكر.

وكما كرس ديكارت ثنائيةً بين الفكر والجسد، كرس مع معاصريه ثنائيةً بين العالم كما هو عندنا (أحيانًا يسمى «الصورة المتجلّية»)، أي العالمِ المألوف، الملون، الدافئ، ذي الرائحة، المُحدِث صوتًا، المريح؛ والعالَم كما هو موضوعيًّا أو على نحو مطلق («الصورة العلمية»)، أي العالم الذي لا يشمل سوى جسيمات وقوى مادية تنتشر عبر فضاءات الكون التي لا يحدّها حد.

لماذا اعتُبر أن العلم جعل الألوان وما في حكمها في الفكر؟ الحجج الأكثر إقناعًا هي تلك التي تصدر عن النسبية التصورية. ينزع الناس إلى اعتبار «النسبانية» تهديدًا أو موضع إغواء في الفلسفة الأخلاقية، حيث نألف بشكل مقلق الطريقة التي تبدو بها المواقف مختلفة لأناس مختلفين. غير أن هناك نسبانيةً أكثر شموليةً تطل برأسها هنا. نستطيع أن نطرح حجة تستند إلى نسبية المذاق، والرائحة، والصوت و«الملمس»، وذلك على النحو الآتي:

هب جزءًا أو شيئًا في العالم ينشر رائحة ما،... إلخ، نسبةً إلى ملاحظ ما م. الكيفية التي يُشم بها، هذا الشيء دالة لبنى م الحسية المخصوصة. لذلك قد يكون هناك مخلوق آخر م* لديه بنى حسية مختلفة، يشم الجزء نفسه من العالم أو الشيء نفسه بطريقة مختلفة تمامًا. وقد يتسنى لكليهما أن يعيش حياةً متكيّفة فعالة بالقدر نفسه. ولذا ليس هناك من مبرّر لقول إن أحدهما فقط هو من شَمّ،... إلخ، بطريقة صحيحة. ليس هناك إذًا توزيع صحيح للروائح، وما في حكمها في العالم. ولذا يحسن أن نعتبر الروائح، أشياء تتوقف تمامًا على الفكر.

هذه حجة مألوفة في العالم القديم، قبل أن تعود بقوة مرة ثانية في القرن السابع عشر. ثمة أمور عدة تجدر ملاحظتها هنا.

أولًا، أنها لا تتوقف على الوجود الفعلي للمخلوق المختلف م*. يكفي أن نرى كيف يكون وجود مثل هذا المخلوق ممكنًا: مخلوقٌ استقباله للون مختلف، أو تحس أدواته السمعية بترددات صوتية مختلفة، أو أنواع مختلفة تمامًا من الطاقة. وبالطبع، تصبح الحجة نابضة بالحياة حين نصادف حالات لافتة. لا أحد يربّي كلبًا يحسب أن عالم الروائح عند الكلاب يماثل عالمنا إلى حد كبير. بعضنا يتذكر مثلًا كيف أن طعم الجعة أو النبيذ غير الحلو كان مختلفًا حين ذقناه أول مرة، أي قبل التعوّد عليه. ولا ريب في أن هناك حساسيات مختلفة: بداية، كل الثدييات، باستثناء بعض الرئيسات، لديها عمى ألوان. ثمة أشياء (الفينول ثيو-يوريا مثلًا) تعطي مذاقًا مرًّا واضحًا عند قطاع كبير من البشر، ولا مذاق لها إطلاقًا عند آخرين، وهكذا.

وحتى إذا تغاضينا عن هذه الحالات الواقعية، نستطيع أن نرى بسهولة كيف يمكن أن تكون هناك أشكال حياة تمارس عيشها بشكل جيد، ولكن باستخدام «حشو» حسّي مختلف. بعضنا يعدّلون التلفاز بحيث تبدو الألوان ساطعة مبهرجة عند غيرهم، لكنهم يظلون يرون المشاهد نفسها.

تبدو المقدمة الثانية غير قابلة للجدل، فهي تمثل معلومة نعرفها عن العالم. نعرف أن أنواعًا بعينها من الظروف تستطيع مثلًا أن تجعلنا نتذوّق الأشياء بشكل مختلف. حين نُصاب بالبرد نفقد إلى حد كبير حاسة الشم.

نعلم تمامًا أن رؤية اللون تتوقف على حساسية ثلاثة أنواع من المستقبلات في العين، كما أوضحنا في الفصل الثاني. نعرف أيضًا أن الخفافيش تسير باستخدام وسائل صوتية ليست في متناولنا.

لذا، فإن النتيجة المبدئية تبدو لازمة. قارن ما يلي: قد يستقبل جهازا تلفزة مختلفان الإشارة نفسها، غير أن الصورة التي تُعرض تتوقّف على بنية الجهاز الخاصة. لذا، قد توجد أجهزة تلفزة توصل مُخرَجات مختلفة من الإشارة نفسها (وبالطبع ثمة أجهزة من هذا النوع).

المقدمة التالية حاسمة، وغالبًا ما تُنسى في نقاش النسبانية في مجالات أخرى مثل الأخلاق. تحتاج كل حجة تروم شيئًا شبيهًا بالنتيجة النهائية إلى هذه المقدمة. لا يكفي أن نشير إلى أن المخلوقات المختلفة تدرك العالم بشكل مختلف، إذا كان هذا يسمح بالتأويل الذي يقر أن مجموعة واحدة منها فحسب تدرك العالم بالطريقة **الصحيحة**. توضح المماثلة مع أجهزة التلفاز هذا الأمر. بالطبع، قد يقول قائل إن الطريقة التي يعرض بها جهاز التلفزة استجابةً إلى إشارة قد تختلف. إذا كان الجهاز لا يناسب الإشارة، فإنه لن يعرض سوى عواصف ثلجية مثلًا. لكن هذا لا يعني سوى أن الجهاز لا يحصل على معلومات متوافرة، أي موجودة موضوعيًا، تحملها الإشارة. القول بأن المعلومات ليست موجودة بشكلٍ مستقل عن المستقبِل حكم باطل أصلًا. إذا كان البث يرسل خطبة تسلُّم الرئيس منصب الرئاسة، فإن الجهاز الذي يعرض عاصفةً ثلجية أسوأ من الجهاز الذي يعرض الخطبة. إنه لا يقوم بالمهمة بشكل مكافئ، ولكنه مختلف. غير أن هذا ما تروم الحجة التي تركن إلى النسبانية إثباته. ثمة إذًا خلل فيها.

سوف يكون فيها خلل لولا المقدمة التي تقر أن المخلوقات المختلفة قد تعيش حياةً تكيّفيّة تؤدي مهام العيش بسبل مماثلة. من شأن هذا أن يجسّر الهوة، عبر طلب اعتبار الملاحِظين المختلفين على أنهم قادرون من جهة الإمكان على التكيّف مع عوالمهم. عند ديكارت، هذا اعتقاد معزَّز لاهوتيًّا. عندنا، قد يحوز تفسيرًا تطوريًّا. الكائنات التي تعجز عن استقبال نوع المعلومات التي تحتاج كي تعيش حياتها تنقرض. لذا، خلافًا لحالة أجهزة التلفاز، قد يكون أداء م و م* متماثلًا من حيث الجودة، لكنهما يعيشان حياتين بخبرات حسية مختلفة: حيث يرون، ويشمون، ويسمعون، ويتذوقون، ويلمسون بطرائق مختلفة. يقترح هذا التماثل، على حد تعبير لاحق لرسل، أننا نمارس نوعًا من «المحاباة» حين نقول إن العالم يمثّل بسبل أفضل من غيرها[77].

ولكن قد تكون المقدمة المتعلقة بالتكيف المتساوي غير كافية. قد نرغب في التفكير في الأمر التالي. لا شك في أن الكلاب مثلًا كائنات تكيّفيّة، ذات أنظمة حسية تلبي حاجاتها الطبيعية. لدى الكلاب حاسة قوية على الشم. إذًا لنسلّم بقدرتها على شم روائح لا نقدر على شمها. إنها تمثّل «السلطة» في ما يتعلق بتوزيع الروائح. من جهة أخرى، لدى الكلاب عمى ألوان. لذا، فإنها لا تمثل «سلطة» في توزيع الألوان. نستطيع أن نميز بصريًّا بين الأجسام في تنويعة مختلفة من الأضواء بطريقة أفضل من الكلاب. هذه وظيفة رؤيتنا للألوان. لماذا إذًا لا نقول إن الألوان الواقعية هي تلك

---

(77) يوجّه رسل تهمة «المحاباة» بشكل موجز في: Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988), chap. 1, p. 10.

التي تراها الكائنات المتكيّفة أفضل ما يكون التكيّف مع الألوان؟ وأن الروائح الواقعية هي تلك التي تشمّها الكائنات المتكيّفة أفضل ما يكون التكيّف مع الروائح؟ وإذا كان بمقدورنا أن نقول هذا، فإن النتائج الموالية لن تلزم عنه.

بالتوكيد إن هذا يشير إلى خلل في الحجة كما سبق عرضها، لإصلاح الخلل نحتاج إلى مقدمة أقوى. قد يروم الإصلاح إنجاز المهمة بالنسبة إلى كل بعد حسي ب (البصر، اللمس، الشم، السمع، التذوق)، حيث ينجز مهمة في كل مرة. سوف تكون لدينا خمس حجج، وفي كل واحدة منها تقرّ المقدمة الحاسمة:

بمقدور كل من م و م* أن يعيش حياة تكيّفيّة فعالة بالقدر نفسه نسبة إلى البعد الحسي ب.

إذا قُبل هذا، فلن نجد عناءً في قبول سائر الحجة. العبرة من النقلة الأخيرة واضحة بما يكفي. مثلًا مادّة الفينول ثيو - يوريا (phenol thio-urea). يستحيل في ذاتها أن تكون ذات طعم وبلا طعم. وعلى نحو مشابه، يستحيل أن نعتبر العالم بأنه يشمل عددًا من الروائح يساوي عدد الأدوات الحسية الممكنة، المتكيّفة مع رصد بعض الجزيئات (أو غيابها) في توليفات وتركيزات بعينها. فمثل هذا العالم يشمل عددًا لامتناهيًا من الروائح المتعايشة، وليس هناك حد للتنويعات الممكنة من أدوات الرصد.

يُسمّى مُفاد هذه الحجة بـ «مثالية الكيفيات الثانوية». إنها تمنحنا نتيجة غاليليو بأن الكيفيات التي تشكل المواضيع المباشرة للخبرة الحسية «تُعاد إلى الفكر».

لم يعتبر ديكارت وكثير من معاصريه هذه الرؤية جد رديئة. ديكارت نفسه، كما رأينا، يظل يحوز «عقلًا» يخبره عن خصائص الأشياء الفعلية. إنه لم يحفل بالملامح الوهمية لعالم المظاهر، حقيقة أن الألوان راجعة إلينا، لا إلى الأشياء التي نرى. لقد تم إضفاء الطابع الرسمي على موقفه في الفلسفة الناطقة بالإنكليزية على يد جون لوك (John Locke):

لوك صريح جدًا. توجد:

«كيفيات أصلية أو أولية في الجسم، أعتقد أننا نستطيع أن نلاحظ أنها تُنتج أفكارًا بسيطة فينا، مثل الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد»[78].

وتوجد أيضًا:

كيفيات ليست في الواقع شيئًا في الأجسام نفسها، بل قوًى قادرة على إنتاج مختلف الإحساسات فينا عبر كيفيّاتها الأولية، أي عبر حجم، وشكل، ونسيج، وحركة أجزائها غير المحسوسة، مثل الألوان، والأصوات، والمذاقات،...، أسمي هذه بالكيفيات الثانوية.

في هذا التصور، هناك العالم العلمي، عالم الأجسام كما هي في عصر لوك، وهو عالم جسيمات دقيقة تتجمع بحيث تشكّل أجسامًا أكبر، يحوز

---

(78) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited by Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), II. viii. 9 and 10, p. 135.

كل منها الخصائص الأولية العلمية. هذا هو التصور العلمي. هناك أيضًا الصورة المتجلية: العالم الملون، ذو الرائحة والمذاق والصوت والحرارة أو البرودة، العالم الذي نعتقد أنّنا نعيش فيه. غير أن الصور المتجلية إما أنها في الفكر وإما، في أقلّ تقدير، راجعة إليه. أما العالم العلمي فليس كذلك.

هل الأشياء إذًا غير ملونة وغير ذات رائحة فعلًا بنظر لوك؟ ثمة معنى يقرّ بأنها ملونة ولها رائحة: لدى الأشياء قوى وقدرات تمكّنها من إنتاج ألوان وروائح فينا. على ذلك، فإن هذه القوى ليست هي الألوان والروائح بنفسها:

«ما قلته بخصوص الألوان والروائح قد يسري أيضًا على المذاقات والأصوات وسائرِ الكيفيات الحسية، وهي، مهما كانت الواقعية التي نعزوها إليها خطأً، ليست في الواقع في الأجسام نفسها، بل قوًى قادرة على إنتاج إحساسات متنوعة فينا، وهي تتوقف، كما سبق أن قلت، على الكيفيات الأولية، أي الحجم والشكل والملمس وحركة الأجزاء»[79].

الإحساسات المتنوعة فينا لا تشبه بأي شكل القوى التي تنتجها.

غالبًا ما تُعدّ رؤيةُ لوك رؤيةً واقعية علمية طبيعية تكرّس الحس المشترك. لنا أن نستعيض بالطاقة أو القوى والمجالات، أو الجسيمات دون الذرية عن جسيمات المادة ذات الأشكال والأحجام المخصوصة التي يقول بها لوك. غير أن التعارض الأساس بين عالَم العِلْم والصورة المتجلية يظل عند كثيرين أساسًا كما عرضه.

حسن، هل ثمة مشكلة في هذا؟

---

(79) المصدر نفسه، II. vii. 14، ص 137.

خالفَ عدد من الكتاب في فرنسا نظرة ديكارت إلى العالم. بوجه خاص، إذا كان الله في النهاية خادعًا نوعًا ما (مع أن ذلك في صالحنا بالطبع) في ما يتعلق بالكيفيات الثانوية، أليس بالإمكان أن يخدعنا أيضًا في ما يتعلق بالكيفيات الأولية؟ إذا كان يَحسن به أن يجعلنا نرى وفق الألوان، على الرغم من أنها لا تشبه شيئًا في الواقع المادي، ألا يَحسن به أن يجعلنا نرى وفق أجسام ممتدة في الفضاء، على الرغم من أن الواقع المادي ليس مكانيًّا في الواقع؟ الألوان هنا تشبه حصان طروادة، فهي تعيد إنتاج ارتيابية الشيطان الماكر الذي ظن ديكارت أنه هزمه.

هذا مشكل إبستيمولوجي. غير أن الأمور تصبح أكثر سوءًا حين نفكر في ميتافيزيقا العالم العلمي. حاول أن تفكر في ما يوجد حقيقةً في الفضاء. لقد استبعد ديكارت كل الكيفيّات من الواقع المادي باستثناء الامتداد. غير أن الجميع أنكر ذلك. ذلك أن «الامتداد» شيء مجرد تمامًا. إن مساحة قدم مكعبة شيء، ومساحة قدم مكعبة بها جسم شيء مختلف تمامًا. يجب أن نفهم الواقع المادي عبر أشياء تشغل حيّزًا، وليس مجرد الحيّز نفسه.

حسن، قد نقول. لدى لوك أشياء ذات كيفيات من قبيل «الصلابة» و«الحركة». غير أن الحركة لا تفيد ما لم تكن لدينا أشياء تتحرك. فلنركّز إذًا على الأشياء. مساحة من الفضاء بها شيء إنما تُعرف بصلابة الشيء أو مقاومته. هذا هو الفرق بين مساحة قدم مكعبة فيها غرانيت، وأخرى خالية.
ولكن ما الصلابة؟ لوك يتحمس كثيرًا لها:

«نستقبل فكرة الصلابة باللمس: إنها تنشأ عن مقاومة نجدها في الجسم، لنفاذ أي جسم في الحيز الذي يشغل، إلى أن يتركه. ليست هناك فكرة نستقبلها من الإحساس باستمرار أكثر من الصلابة. سواء أكنا نتحرك أم كنا ساكنين، وفي أي وضع نكون، نشعر دائمًا بشيء تحتنا يسندنا، ويحول دون غوصنا؛ والأجسام التي نتعامل معها يوميًا تجعلنا ندرك أنه بينما تظل بيننا، فإنها تقوم بذلك بقوة عظيمة، تعوق تقارب أصابع أيدينا التي تضغط عليها. إن ما يعوق تقارب الجسمين، حين يحرَّك الواحد شطر الآخر، هو ما أسمّيه صلابة... إذا أراد امرؤ أن يسميه لانفاذيّة، فأنا أوافقه. غير أني أرى أنّ كلمة الصلابة أنسب للتعبير عن هذه الفكرة، ليس بسبب شيوعها بهذا المعنى فحسب، بل أيضًا لأنها تحمل شيئًا أكثر إيجابيةً من اللانفاذيّة التي هي سلبية، والتي قد تكون نتيجةً للصلابة عوضًا عن أن تكون الصلابة بعينها. هذه دون غيرها على ما يبدو الفكرة الأكثر ارتباطًا بالجسم والأكثر جوهريةً فيه، حيث لا توجد ولا يمكن تخيّلها إلا في المادة»[80].

تبدو صلابة الأجسام ناجمة عن «قواها» على استبعاد أجسام أخرى من الحيز الذي تشغله. ولكن هل نستطيع أن نرضى بتصوّر للعالم لا توجد فيه سوى مساحات مختلفة من الفضاء تشغلها قوى مختلفة؟ ألا نحتاج أيضًا إلى شيء، أو جوهر، يحوز هذه القوى؟

يسمح لوك في الأقل بإمكان أن نعرف بخصوص الصلابة، ولذا ربما تكون نظريته المعرفية على ما يرام. يتضح أننا نعرف بخصوص الصلابة عبر إحساسنا. لوك يؤكد بالفعل على هذا:

---

(80) المصدر نفسه، II. iv. 1، ص 122.

«إذا سألني أحد عن الصلابة، فسوف أطلب منه أن يستشير حواسّه: فليضعْ حجرَ صوان أو كرة قدم بين يديه، وليحاول أن يضمّ إحداهما إلى الأخرى، وسوف يعرف. إذا اعتقد أن هذا ليس تفسيرًا كافيًا للصلابة، وماهيتها ومِما تتكون، أعد بأن أخبره بماهيّتها، ومما تتكون، حين يخبرني ما التفكير ومما يتكون، أو يفسر لي الامتداد أو الحركة التي ربما تكون أسهل بكثير»(81).

على الرغم من أن لوك لم يدرك هذا المشكل جيدًا، فإنه كان في عصره يثير جدلًا كبيرًا، وقد انفجر في بداية القرن الثامن عشر في أعمال بيار بيل (Pierre Bayle) (1647 ـ 1706) في فرنسا والفيلسوف الأيرلندي جورج بركلي (George Berkeley) (1685 ـ 1753). يعرض بركلي عددًا من الاعتراضات الشديدة على رؤية ديكارت/ لوك للعالم. يتمثل موقفه في أن هذه الرؤية ليست متماسكةً لا من الناحية الميتافيزيقية ولا من الناحية الإبستيمولوجية. موقفه مركّب ومتعدّد المستويات، غير أننا نستطيع أن نثمّن مكامن قوته بوجه عام تحت عنوانين:

(1) اعتبر ثانيةً رؤية لوك في كيفية معرفتنا بالصلابة. إذا كان هذا مبلغ ما نستطيع قوله، فلماذا تختلف الصلابة عن اللون أو الشعور بالحرارة أو الرائحة؟ إذا كانت هذه الإحساسات لا تعطينا فكرةً حقيقية عن كيفيات الأشياء الواقعية، كونها تثار فينا من جهة «قوى» الأشياء الواقعية، فكيف يعدّ الوضع مع الصلابة أفضل؟ كيف نستطيع أن ننتقل من الإحساس

(81) المصدر نفسه، II, iv, 6، ص 126.

بالصلابة في العقل، إلى أي خاصّيّة مشابهة في العالم؟ مهما كانت الصلابة «في العقل»، فإنها لا تماثل الصلابة في العالم. أفكارنا ليست صلبة، فبأي معنًى يُقال إنها «تشبه» الأشياء الصلبة؟

وإذا اختفت الصلابة من عالم الواقع، فما الذي يبقى؟ إجابة بركلي الشهيرة عن هذا هي: لا شيء. إن عالم بركلي يعود بأسره إلى الفكر، وهذا ما يُعرف بمذهب المثالية الذاتية.

(2) يبدو أن الرؤية اللوكيّة تتطلب في أقلّ تقدير أن ندرك العالم عبر الكيفيات الأولية وحدها، بحيث نزيل كل شيء يقطن عنده في الفكر. ولكن هل نستطيع هذا؟ يقول بركلي «إنني أنكر إمكان تجريد الواحد من الآخر، أو تصور الواحد بمَعزِل عن الآخر، لأنه يستحيل على هذه الكيفيات أن توجد منفصلة». فكّر في جسم مادّي عادي، حبة طماطم مثلًا. «جرّد» اللون، والملمس، والمذاق، والإحساسات التي تحصل عليها حين تتحسسها بيديك. ما الذي يبقى؟ حبة طماطم لا مرئية، لا تُحَس ولا تُجَس؛ شيء ليس أفضل من لاطماطم أصلًا! يعبّر هيوم عن هذا الاعتراض بطريقة ممتازة (في القولة التالية تشير «الفلسفة الحديثة» إلى موقف لوك):

«فكرة الصلابة هي فكرة جسمين، لا ينفذ الواحد في الآخر مهما مورست عليهما من قُوًى، بل يظلان يحافظان على وجود مستقل ومتمايز. الصلابة إذًا غير قابلة للفهم بشكل تامّ وحدها، وفي غياب تصور لأجسام تتصف بأنها صلبة وتحافظ على وجود مستقل ومتمايز. ولكن أي فكرة لدينا بخصوص هذه الأجسام؟ أفكار اللون، والصوت، وسائر الكيفيات

الثانوية، مستبعدة. فكرة الحركة تتوقف على فكرة الامتداد، وفكرة الامتداد تتوقف على فكرة الصلابة. يستحيل إذًا أن تتوقف فكرة الصلابة على أي منهما، وإلا أصبحنا ندور في حلقة مفرغة، ونجعل فكرةً تتوقف على أخرى، في حين أن الأخيرة تتوقف على الأولى. وهكذا، فإن الفلسفة الحديثة لا تُبقي لنا فكرة مُرضية عن الصلابة، ومن ثم فإنها لا تُبقي لنا فكرة دقيقة ومرضية عن المادة»[82].

بكلمات أخرى، «بعد استبعاد اللون، والصوت، والحرارة، والبرودة، من رتبة الموجودات الخارجية، لا يبقى شيء يمكن أن يؤمّن لنا فكرة صحيحة ومتسقة عن الجسم»[83]. إن بركلي وهيوم يريان أننا لا نستطيع فهم الخصائص المزعومة التي يختص بها عالم مستقل مزعوم، إلا عبر مقولات مشتقة من الخبرة، أي عبر أذهاننا. و«الفلسفة الحديثة» أو الرؤية العلمية للعالم تطلب منا فهم تصور «علمي» أو «مطلق» للواقع، عبر أشياء تشغل حيزًا، مستقلة عنا، تفسّر ترتيباتها كل ما يمكن تفسيره في الكون بأسره، بما في ذلك نحن وخبراتنا. ولكن إذا كان هذا التصور يعاني من خلل في صميمه، يجب أن نبحث في موضع آخر.

القوى، والمجالات، والأشياء

في الفقرة المقتبسة يتساءل هيوم عن التصور الذي يبقى «للأجسام» غير القابلة لنفاذ بعضها في بعض، ويجادل بأنه في غياب «الحشو» الذي

---

(82) David Hume, *Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1888), I. iv, 4, p. 228.

(83) المصدر نفسه، I, iv, 4، ص 229.

تؤمّنه الكيفيات الثانوية، ليست هناك إجابة. غير أن هذا يثير مشكلًا أعم: ما التصور الذي يمكن أن نكوّنه أصلًا عن الأجسام، عدا قوى تفاعلها بعضها مع بعض ومعنا؟

ليس هذا مقام الخوض في التفكير المادي، ولكن نستطيع أن نفهم القصة باستخدام مفردات أحد أعظم علماء الفيزياء، مايكل فاراداي (Michael Faraday) (1791 ـ 1867). هب أننا حاولنا أن نميّز الجسيم المادي ج عن القوى ق التي تجعل تأثيرها معروفًا عبره. يقول فاراداي:

«عندي... أنّ ن أو النواة تختفي، والجوهر يتألف من قوى، أو ق، فأيّ تصور يمكن أن نشكّله حقًّا عن النواة من دون قواها: أي فكرة تبقى تتشبث بها المُخيِّلة لقوى مستقلّة مسلّم بها؟ لماذا نسلّم إذًا بوجود ما نجهله، ولا نستطيع تصوره، وليست هناك ضرورة فلسفية تحتّمه؟»[84].

اعتراض هيوم على الأجسام بمَعزِل عن الصلابة يُقبل هنا صراحة. ببساطة لا يلزمنا أن نفكر في أشياء مستقلة عن قواها.

في هذه الحالة، يتحوّل عالم الفيزياء، أي «الصورة العلمية»، إلى تيار هائل من القوى: افتراضًا أشياء من قبيل قوى الجاذبية، والتجاذب والتنافر الكهرومغناطيسي، وعلى المستويات الكبرى، التفاعلات القوية والضعيفة

---

(84) Michael Faraday, "A Speculation Touching Electrical Conduction and the Nature of Matter," *Experimental Researches in Electricity* (Richard and John Edward Taylor - London), vol. 2 (1844).

أُدين بهذا الاقتباس إلى: Rae Langton, Kantian Humility (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 101.

بين الجسيمات الأولية. غير أننا نجد آنذاك شيئًا مقلقًا. تذكّر أن الحجة غاية في العمومية، بحيث تتحوّل «الجسيمات» نفسها إلى «قوى» أخرى. هذه مشكلة لأننا نفترض عادة، حين نفكر في القوى أو في أشياء من قبيل مجال الجاذبية والمجال المغناطيسي، مفهومًا من قبيل الجسيم. إننا نفهم وجود المجال أو القوة في حيز من الفضاء عبر تسارع سوف يحدث حال وضع جسيم اختبار هناك. إذا كان هناك مغناطيس على الطاولة، فإن وجود المجال المغناطيسي حوله يؤثر في الطريقة التي تنزع بها «أشياء» أخرى (الجسيمات) للتحرك إذا وضعت على مسافات بعينها منه. في التجارب المدرسية المألوفة، تقوم بُرادة الحديد بمهمة جسيمات الاختبار.

ولكن إذا ردَدْنا الجسيمات نفسها، على طريقة فاراداي، إلى المزيد من القوى أو النزعات، فلن نرضى بمثل هذه الصورة. ينبغي أن نحاول فهم ما يشمله الكون من دون التعويل على العُكّاز الذهنيّ الذي تؤمنه «أشياء» من أي نوع. اعتراض هيوم بخصوص اللانفاذية، أننا نحتاج إلى معرفة الأشياء التي لا ينفذ بعضها في بعض، يظل يطاردنا. كما لو أن تصوّر الحسّ المشترك للفرق بين الحيز الذي يشغله جسم والحيز الذي لا يشغله أي جسم قد استعيض عنه بحيز تصدق عليه بعض القضايا الشرطية، مقارنةً بحيز تصدق عليه أنواع أخرى من القضايا الشرطية. غير أننا نبحث عن شيء يشغل فعلًا حيزًا ما، يفسر وجوده الفروق بين القضايا الشرطية، الفروق في القوى والقدرات.

نستطيع أن نعرض المشكل على طريقة الفصل الثاني. إذا كان الله خلق الكون المادي، فما قدر المهمة الملقاة على عاتقه؟ هل يكفيه أن

يخلق قوى؟ آنذاك يبدو أن الكون ينحلّ ثانيةً إلى مجموعة من القضايا الشرطية. أم أنه يلزمه أن يخلق أجسامًا، تعمل عليها القوى، وربما تفسير كيفيّة نشوئها؟ إذا كان كذلك، فأي تصوّر لهذه الأجسام يتسنى لنا إقراره؟ يبدو أن التصور الأول يجعل العالم استعدادًا كبيرًا، مثل نور وَمّاضٍ هائل. لعل هذا سوف يُسعد ديكارت، عالم الرياضيات (السؤال إن كان استبق رؤية فاراداي، سؤال مثير). ولكن التفكير الصادر عن الحس المشترك يشترط في ما يبدو شيئًا (صلبًا) يملأ أجزاء الفضاء الذي توجد فيه مادة.

هذا هو المشكل الذي أرّق كانط، أحد رواد اختزال المادة نفسَها إلى «قوى». لقد اعتقد كانط أن هذا التصور للأشياء أفضل ما نستطيع، جزئيًا لأننا نعرف العالم عبر الحس، والحس أساسًا استقبالي. مبلغ ما تعطيه الحواس لنا نتاج قدرات وقوى. إنها ليست مُعدّةً لأن تخبرنا عمّا يؤسِّس في العالم لتوزيع القوى والقدرات في الفضاء، بل تقتصر على إبلاغنا بنتائج هذا التوزيع. أيّ شيء يؤسِّس ينبغي أن يكون «نيومينيًا» [نسبةً إلى «النيومينا»، الشيء في ذاته]، ولذا فإنه يَكْمُن خلف نطاق التقصي العلمي، ويتجاوز نطاق الخبرة والفكر البشريّين.

اعتقد هيوم أن مشكلة اللانفاذية تشكك في مجمل ميتافيزيقا «الفلسفة الحديثة»، على الرغم من أنه اعتقد أيضًا أن النكوص إلى مثالية بركلي الذاتية لا يمكن قبوله. اعتقد كانط أيضًا أن المشكلة تتطلب إعادة تفكّر شاملة في الفلسفة الحديثة.

ثمة سبيل أخرى إلى تثمين المشاكل التي أثرنا في الجزء الأخير: أن نفكر في عنصر رئيس آخر للفهم العلمي، مفهوم القانون الطبيعي. يتطلب هذا إعادة نقاش مسألة سبق نقاشها في الفصل الأخير: يانصيب القيثارة الذهبية.

عقب اعتبار تلك التجربة الذهنية، قد نفكر على النحو الآتي. إنها تجربة ذهنية لافتة، وقد تكون مُضلِّلة. ذلك أنها تعرض الموقف كما لو أن وضع العالم في كل فترة مستقل عن وضعه في أي فترة أخرى. كما لو أن هناك إلهًا يرمي بنرد مكعب في نهاية كل فترة، بحيث أن فرصة أي لون هي 1 إلى 6. لو كان هذا هو الحال، لارتكبنا أغلوطة حين نجادل بأنه بحسبان أن عددًا (اللون الأزرق) تكرر خمس مرات، فمن الأرجح أن يتكرر مرة أخرى. أن تقوم بذلك هو أن تقع في أغلوطة تعرف باسم أغلوطة المقامر. غير أننا لا نعرف في عالمنا أن هناك يانصيبًا من هذا النوع يحدث في كل الأوقات. إننا لا نجد الفوضى التي يجعلنا هذا نتوقعها. إننا لا نجد إلا تواترات. ولذا، فإنه من الأرجح أن يوجد شيء **يضمن النظام في كل الأوقات**. ليس هناك رمي مستقل للنرد يحدث من وقت إلى آخر: فالله اتّخذ قرارًا واحدًا والتزم به. يجب أن يكون هناك حل ميتافيزيقي لمشكلة الاستقراء، حتى إذا لم يكن هناك حل احتماليّ أو رياضِيّ صِرْف.

يبدو أن هذا يقدم يد العون، ولكن هل هذا صحيح؟

بطبيعة الحال إن جزءًا من المشكلة هو أنه حتى إذا كان العالم يحقق قانونًا واحدًا، مثل قرار الله الواحد، قد يكون «ليكن النموذج ق» بدلًا من

«ليكن النموذج خ». قد يتخذ القانون الثابت الطابع المتقلِّب. ذلك أننا في نهاية المطاف نظل مقيدين بمعرفة الأجزاء التي تحققت حتى الآن. وكما أوضح هيوم، فإن الجدل بأنه على اعتبار أن الطبيعة ظلت حتى الآن منتظمة بطريقة ما يُرجَّح أن تستمر منتظمةً على هذه الطريقة، هو مجرد استدلال استقرائي آخر.

مرة أخرى، ثمة جانب ميتافيزيقي للمشكل. لِنُسَمِّ أي شيء يضمن النظام قيدًا. القيد شيء يشبه قانون الطبيعة الذي يعمل عبر الزمن: موجِّه أو ضمان يثبّت نظام الأشياء. مُفاد الفكرة إذًا أنه بسبب هذا الموجِّه أو الضمان تظل الأشياء مستمرة، على عهدها. على هذا النحو يصبح المشكل هو: هل يمكن أن نحوز أي تصور لطبيعة هذا القيد؟

هذا مشكل مشابه إلى حد كبير لمشكل الحجة الكوزمولوجية الذي ناقشناه في الفصل الخامس، بل إنه يمكن اعتباره صيغة له. الأشياء التي نقابل في المكان والزمان، بما فيها التصميم البشري على القيام بفعل ما، قابلة بطبيعتها للتغيّر. قد تستمر فترة طويلة، لكنها عمليًّا تتغير. لا ينبغي أن يكون القيد كذلك. ذلك أنه إذا كان قابلًا من حيث المبدأ للتغيّر، فإن بقاءه عبر الزمن يحتاج إلى تفسير، وهكذا نقع في متراجعة لامتناهية.

ما يحدث هنا هو أننا نأمل في تعزيز استمرار التواترات عبر الاستشهاد «بشيء آخر»، شيء يجعل وجوب وقوع الحوادث كما تقع بالفعل حقيقةً صحيحة. غير أنه يتعين علينا بعد ذلك أن نفحص استمرار هذا الشيء الآخر المنتظم. إذا كانت هذه مجرد «واقعة خام»، فإنها ليست أرجح مما بدأنا

به، ألا وهو النظام الإمبيريقي. إذا كانت تحتاج إلى نوع آخر من الدعم، فإننا نواجه المتراجعة اللامتناهية ثانيةً. إذا قلنا إنها «ضرورية» أو تشمل تفسيرها في نفسها، نواجه الارتيابية التي واجهت الحجة الكوزمولوجية. إننا لا نفهم ما المقصود منها، وليس لدينا مبادئ تحدّد ما ينطبق عليه مثل هذا الوصف.

بتعبير آخر، إذا كان القيد شيئًا يتغير، فلن يكون لدينا مبرر لتوقع استمراره. ولكن هل لدينا أي تصور لشيء موجود ليس عرضةً للتغيّر عبر الزمان؟ هل نستطيع لمسه، ناهيك بتطويقه، عبر فهمنا؟ هل يبقى لنا غير قول فتغنشتاين الباعث على الكآبة «اللاشيء بجودة الشيء الذي لا نستطيع أن نقول بخصوصه أي شيء». أو على حد تعبير هيوم:

«مشاهد الكون تتغير دومًا، والشيء يعقب آخر تعاقبًا لا ينقطع؛ غير أن القدرة أو القوة التي تشغّل الآلة خافية عنا كليًا، ولا تكشف عن نفسها في أيّ مِن خواصّ الجسم الحسية»[85].

يبدو أن فهمنا يرتبك هنا أيضًا. ليس في وسعنا أن نتوفّر على تصور للكيفية التي يسري بها قانون طبيعي. نستطيع أن نفهم السبل التي تطرأ الحوادث وفقها، لكننا لا نحصل على بصيص تصور للسبب الذي يحتم حدوثها وفق هذه السبل.

---

(85) David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), VII, Pt. 1, p. 63.

في الجزء الأخير، رأينا متأسين بفاراداي وهيوم أن التصور «المطلق» أو العلمي لواقع مستقل يجابه صعوبات متعلقة بالأشياء مقابل القوى. هنا نجد أن مفهومنا لهذه القوى نفسها، المضمونة من جهة قوانين الطبيعة، هش إلى أقصى حد ممكن.

ثورة كانط

الصعوبات التي تواجه «الفلسفة الحديثة» جعلت بركلي ينكص إلى فكره. لقد قرر أن العالم الذي نفهم يقتصر على أفكارنا، وطبيعتنا بوصفنا «أرواحًا» أو أنفسًا. لحسن الحظ، لسنا وحدنا تمامًا في هذا العالم الذاتي، إذ إننا نستطيع أن نكون على يقين (في ما حَسِبَ) من أنه يتعين أن تكون خبرتنا قد حُقنت فينا من جهة روح أعظم: الله (نستطيع أن نتوقع هيوم يسخر سخريةً من هذا الاستدلال السببي القبلي). غير أنه لا أحد أقر أن حل بركلي كان مقنعًا: كما لو أن إله بركلي يقوم بدور شيطان ديكارت الماكر، فهو يضعنا في واقع افتراضي خادع تمامًا.

يتفق كانط مع تشخيص بركلي للموقف. لقد اعتقد أن «فلسفة لوك الحديثة» قد حاولت بلورة ما سماه «واقعية ترانسندنتالية» مستحيلة. «واقعية»، لأنها تصرّ على عالم واقعيّ من الأجسام المستقلة الموضوعة في مكان وزمان؛ و«ترانسندنتالية» لأن هذا العالم خارج نطاق خبرتنا، ولا يشكل سوى موضوع للاستدلال. غير أن كانط يتفق مع بركلي على أن الاستدلال موضع شك إلى حد كبير، ويقول في رأي لوك:

«لستُ إذًا في موقف يمكّن من إدراك أشياء خارجية، بل أستطيع فحسب الاستدلال على وجودها من إدراكي الداخلي، معتبرًا هذا الإدراك نتيجةً يشكل شيءٌ خارجي سببها التقريبي. غير أن الاستدلال من نتيجة معطاة على سبب محدد استدلال ظنّي دومًا، لأن النتيجة قد ترجع إلى أكثر من سبب. وفق هذا، بخصوص علاقة الإدراك بسببه، يظل دومًا من المشكوك فيه إن كان السبب داخليًا أو خارجيًا؛ أي إن كان كل ما يُسمّى إدراكات خارجية ليس سوى تلاعب مأتاه حِسّ داخلي، أو إن كانت هذه الإدراكات تتعلّق بأجسام خارجية تشكّل سببها. ومهما يكن من أمر، فوجود السبب مُستدَلّ عليه فحسب، وهو عرضة لكل مخاطر الاستدلال، في حين أن موضوع الحس الداخلي (أنا بكل تمثّلاتي) مدرَك مباشرة، ووجوده ليس محل شك»[86].

عند كانط، الأولوية للخلاص من نموذج «المسرح الداخلي». لقد سبق أن عرضنا جزءًا من مقاربته في الفصل الرابع، المتعلق بالذات. هناك رأينا أن الوعي الذاتي في حاجة إلى مركّب متنوع تمامًا من مآثر التنظيم. نحتاج إلى تنظيم خبرتنا ليس بوصفها مجرد «رابسودي (rhapsody) أو إدراكات متقلبة»[87]، بل عبر نظام زماني فضائي. آنذاك فحسب نستطيع أن نحصل على مفهوم لذواتنا بوصفنا كائنات تتحرك في عالم من الأجسام الموجودة في

(86) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated by Lewis White Beck, Cambridge Texts in the History of Philosophy (New York: Macmillan, 1956), A 368, p. 345.

(87) المصدر نفسه، A 137/B196، ص 193.

حيّز. كيف يوظف كانط هذا التبصّر في تجنب الطريق المسدود الذي بقي منذ ديكارت؟

يتمثل جزء من إنجاز كانط في رؤية أن لوك متورط في تصوّر خاطئ للفهم. عند لوك، براديغم الفهم هو الحصول على شيء في الفكر «يشبه» ملامح مسبِّبه، مثل الصورة. يتّفق بركلي معه بخصوص هذا المثل. صحيح أنه حسب أن التشابه قد لا يتحقق فعلًا («لا يمكن للفكرة ألا تشبه سوى فكرة أخرى»)، لكنه يخلص إلى أننا لا نفهم إلا عالم أفكارنا. عند كانط، في ما يتعلق بالمكان والزمان والحجم والشكل والنظام الموضوعي، الحصول على فهم لا يعني الحصول على صورة ذهنية، بل الحصول على مبادئ مُنظَّمة أو قواعد: طريقة في معالجة تدفق المعطيات. الحصول على المبادئ أو القواعد نفسها يمكن أن يعطينا فهم العالم نفسه على الرغم من الفروق في الخبرات الذاتية.

يلزم عن هذا أن المشاكل التي صادفنا في الجزأين الأخيرين إنما ترجع إلى أننا كنا نبحث عن «أشياء» تقوم بأدوار بعينها: دور الأجسام الكامنة خلف القوى والقدرات وبمَعزِل عنها، أو دور شيء مسؤول عن القوانين السببيّة والمادية. ولكن إذا استطعنا تخليص فهمنا من هذا الارتهان للأشياء، فقد يتحسن أداؤنا. هب أننا نظرنا إلى أفكارنا حول السببية والقانون، والأشياء في المكان والزمان، والمكان والزمان نفسيهما بوصفها مقولات ضرورية للفكر. إنها تؤمّن لنا إطارًا من المبادئ ننظم بها خبرتنا ونرتبها، ولا تؤمّن لنا أشياء «نستدل» عليها عبر الخبرة. الفكرة هنا تشبه

فكرة «الذات» التي أخذنا من كانط، وهي تشكّل في الواقع الوجه الآخر من العملة. إذا حاولنا فهم الذات بطريقة حسية، بوصفها موضعًا للخبرة، فسنواجه الصعوبة التي واجهها هيوم بأنها ليست كذلك. ولكن إذا فكرنا في الطريقة التي تنظَّم بها الخبرة من جهة منظور شخصي أو متمركز حول الذات، يصبح دور الذات كعنصر في تفكيرنا أوضح، وكذا شأن الأوهام التي ينتجها هذا الدور.

يعرض كانط ثورته في فقرة شهيرة في بداية كتابه **نقد العقل المحض** (Critique of Pure Reason):

«افترضنا حتى الآن أنه يلزم كل معارفنا أن تطابق المواضيع. غير أن كل محاولات توسيع معرفتنا بالمواضيع عبر تأسيس شيء بخصوصها بطريقة قبلية، عبر المفاهيم، قد ثبت وفق هذا الافتراض فشلها. لنقم إذًا بمحاولة لنعرف إن لم يكن بالإمكان إنجاز نجاح أفضل في تحقيق مهام الميتافيزيقا إذا افترضنا أنه يجب أن تطابق الأشياء معارفنا. من شأن هذا أن يتفق بشكل أفضل مع ما نرغب فيه، أعني إمكان الحصول على معرفة قبلية بالمواضيع، أن نحدد شيئًا بخصوصها قبل أن تعطى لنا. آنذاك يجب أن نتأسى بفرضية كوبرنيكوس الأولية. بعد أن فشل في إحداث تقدم مرضٍ في تفسير حركة الأجسام المادية على افتراض أنها تدور حول المُشاهِد، حاول أن يحقق نجاحًا أفضل عبر جعل المُشاهِد يدور والنجوم ثابتة. يمكن لنا أن نحاول تجربةً مماثلة في الميتافيزيقا، بخصوص حدس المواضيع. إذا وجب أن يطابق الحدس تركيب المواضيع، لست أدري كيف يتسنى لنا أن نعرف أيّ

شيء عن هذه المواضيع بطريقة قبْلية؛ ولكن إذا وجب أن يطابق الموضوع (بوصفه موضوعًا للحس) تركيب ملكة الحدس لدينا، فلن أواجه صعوبة في تصور ذلك الإمكان»[88].

هذا هو العنصر الذي يسميه كانط «المثالية الترانسندنتالية». إنه يصرّ على التميز بينها وبين «مثالية بركلي الذاتية». ومن الواضح أنها تختلف عن «واقعية لوك الترانسندنتالية». ما هي إذًا؟

كما لو أننا حين نحصل على خبرة «نخلق» عالمًا يتحتّم أن يطابقها. هذه فكرة جد غريبة. الكون هو الذي خلقنا بعد مرور ثلاثة عشر بليون سنة، ولسنا نحن الذين قمنا بخلقه. غير أن كانط لا يقصد إنكار هذا. ما يريده هو فهم كيف يمكن لمفاهيم من قبيل الأشياء والقوى والمكان والزمان والسببية أن تحدّد طريقتنا في التفكير (والطريقة التي يجب علينا التفكير وفقها) في العالم. إنه لا يقصد إنكار بعض عناصر الفهم العلمي، أو حتى الحس المشترك، بل تفسير كيف ترتبط هذه العناصر بعضها ببعض في فكرنا. هذه الأفكار هي التي تشكل ما يسميه «عالم الظواهر»: العالم الذي يصفه العلم ويتجلى لنا في الخبرة الحسية.

إنّ كانط بالتأكيد لم يعتقد أن كل الخبرة الحسية «تَخلُق» بطريقة ما مِثل هذا العالم. إنه لا يقر ذلك مثلًا بخصوص «الكيفيات الثانوية»:

«ليست الألوان خصائص للأجسام التي يرتبط بها حدسها، بل مجرد تعديلات في حاسة البصر التي تتأثر بطريقة ما بالضوء. في المقابل،

---

(88) المصدر نفسه، مقدمة الطبعة الثانية، ص 22.

المكان شرط للمواضيع الخارجية، ينتمي ضرورةً إلى مظهرها أو الحدس المتعلق بها. المذاق واللون... ليست شروطًا ضرورية بموجبها فحسب تكون الأشياء بالنسبة إلينا مواضيع للحواس»[89].

مُفاد الفكرة أن المكان، خلافًا للون، «شرط» ضروري بموجبه فحسب يمكن للأشياء أن تكون مواضيع للحواس. لدى المكان موضوعية تفوق قدر موضوعية الألوان.

تتمثل الصعوبة الكبرى في تأويل كانط هنا في ما إذا كان قد تقدَّم، بحسب ظنّه، على بركلي. هب بركلي يشكر كانط على تبصّره في ثلاث نقاط:

يجب أن نتخلص تمامًا من رؤية لوك الحسية في الفهم، ونعتبر المفاهيم التي نصف بها العالم قواعد ومبادئ وبنى منظِّمة لا صورًا ذهنية.

يجب أن تكون خبرتنا منظَّمة (على حد تعبير فيلسوف معاصر، جوناثان بينيت (Jonathan Bennett)، يلزم أن يكون هناك تحديد «للسرعة القصوى») كي يتسنى لنا أصلًا الوعي بذواتنا.

كي تكون خبرتنا منظَّمة، يجب أن نعتبر أنفسنا نَشْغَل حيّزًا، ندرك منه أشياء باقية في الزمان والمكان، وتتصرف وفق نماذج تحدّدها قوانين الطبيعة.

قد يبدو كل هذا مناسبًا لبركلي. لقد عرف بركلي نفسه أننا نؤول خبرتنا بطريقة مكانية ـ زمانية موضوعية. غير أنه اعتقد أنه يجب علينا

---

(89) المصدر نفسه، A 29، ص 73.

أن «نتحدث بطريقة يفهمها رجل الشارع ونفكر بطريقة المتعلمين»: أي علينا أن نعتبر هذا التأويل أسلوبًا في التعبير وليس وصفًا لعالم واقعي مستقل وموضوعي.

ثمة عاملٌ يربك الصورة وهو أن كانط يقول أشياء تبدي تعاطفًا لا يستهان به مع موقف يشبه مثالية بركلي الذاتية. إن «الثورة الكوبرنيكية» تجعله يقول أشياء من قبيل:

«في نظامنا، من جهة أخرى، هذه الأشياء الخارجية، أي المادة، ليست في كل تشكلاتها وتبدلاتها سوى مظاهر، أي تمثلات فينا، للواقع الذي نعيه بشكل مباشر»[90].

إن المكوِّن الذي يميز كانط من المثالية الذاتية هو أنه يعتقد أن ديكارت وأتباعه فهموا الأمرَ على نحو خاطئ. لقد حسبوا أن «الخبرة الداخلية» تظل صلبة، في حين يصبح العالم الخارجي إشكاليًّا. لتحقيق ما هو أفضل من هذا:

«يتعين إذًا أن يُثبِت الدليل المطلوب أن لدينا خبرة، وليس مجرد تخيُّل، بالأشياء الخارجية؛ غير أنه يبدو أنْ لا سبيل إلى تحقيق هذا إلا بإثبات أنه حتى خبرتنا الداخلية التي لا يرقى إليها الشك عند ديكارت، ليست ممكنةً إلا على افتراض خبرة خارجية»[91].

(90) المصدر نفسه، 372، ص 347.

(91) المصدر نفسه، B 257، ص 244.

«الخبرة الخارجية» هنا خبرة نعي فيها مباشرة واقعًا يمتد خارج ذواتنا. والسؤال إن كان كانط قد نجحَ، وكيف كان ذلك هو مِن المسائل الكبرى في الفكر الحديث.

عين الرائي

يرغب نصير **الواقعية** أو خصم المثالية الحقيقي في أن يقرّ الوقائع والأحوال المستقلة تمامًا عن الفكر. أمّا نصير المثالية فيذكّرنا دومًا بدور الفكر في اختيار وتشكيل تصوّرنا عن العالم الذي نقطن. عند نصير المثالية، يخلق الفكر العالم الذي نعيش فيه، أي «Lebenswelt» [عالم الحياة أو العالم المعطى]، عالم أفكارنا وخيالاتنا وإدراكاتنا. وبالطبع، فإن كانط غارق في هذا حتى أنفه، فالإطار برمته الذي نفكر ضمنه، أي «مخطّطنا التصوّري» للمكان والزمان والمواضيع والأسباب، راجع إلى مبادئ الفكر المنظِّمة.

نستطيع، من دون أن نناصر الثنائية الديكارتية، أن نواصل التعاطف مع هذا الوعي بدور الفكر في إنتاج العالم الوحيد الذي نفهم. الحال أن معظم مفكري القرن العشرين (متأسين بتيّار ساد في القرن التاسع عشر) اتّبعوا المسار الذي اقترحه كانط وتحمسوا له أكثر من كانط نفسه. وعلى نحو خاص، احتفوا بما سبق أن صادفنا تحت عنوان «البراديغمات»: فكرة العدسات الثقافية والتاريخية القابلة للتغيير التي نرى عبرها الأشياء، أو القصور أو السجون التصورية من صنع أيدينا.

على ذلك، سوف أعرض ثانيةً المُحدَثين عبر أحد الكلاسيكيّين، ومرة أخرى نستطيع أن نبدأ ببركلي. في أول محاورات عمله **ثلاث محاورات**

(*Three Dialogues*) نعثر على هذه الفقرة الشهيرة، حيث فيلونوس يمثل بركلي نفسه:

«**فيلونوس**... غير أنني (وحتى أتجاوز كل ما قيل، ولا أعتد به، إذا شئت) راضٍ بجعل كل شيء يتوقف على هذه المسألة. إذا استطعتَ أن تتصور وجود أي خليط أو توليفة من الكيفيات، أو أي موضوع حسي مهما كان، من دون فكر، فسوف أسلم بوجوده إذًا.

هيلاس. إذا كان الأمر يتوقف على هذا، فسوف نحسمه قريبًا. هل ثمة أسهل من تصور شجرة أو منزل يوجدان مستقلين عن أي فكر ولا يدركهما أي فكر؟ إنني أتصوَّرهما الآن موجودين على هذا النحو.

فيلونوس. كيف تقول يا هيلاس إنه يتسنى لك أن ترى شيئًا ليس مرئيًّا في الوقت نفسه؟

هيلاس. كلا، لقد كان هذا تناقضًا.

فيلونوس. أليس الحديث عن تصور شيء غير قابل للتصور تناقضًا بالقدر نفسه؟

هيلاس. نعم، هو كذلك.

فيلونوس. الشجرة أو المنزل اللذان تفكر فيهما، أنت تتصوّرهما.

هيلاس. أنى له أن يكون خلاف ذلك؟

فيلونوس. وما يُتصوَّر موجود بلا شك في الفكر.

هيلاس. بالتوكيد، ما يُتصوَّر يكون في الفكر.

فيلونوس. كيف تقول إذًا إنك تصورت منزلًا أو شجرةً يوجدان بشكل مستقل عن كل الأذهان أيًا كانت؟

هيلاس. أعترف أن هذا سهو مني؛ ولكن انتظر، دعني أعتبر ما قادني إليه. إنها غلطة مُبهجة. عندما كنت بصدد التفكير في شجرة في مكان معزول، حيث لا أحَد كي يراها، حسِبت أن هذا تصور لشجرة توجد على نحو لا يدركه ولا يفكر فيه أحد، مُغفِلًا أني تصوّرتها طيلة الوقت. ولكني أدرك الآن جيدًا أن كل ما أستطيع القيام به هو تشكيل أفكار في ذهني. أستطيع حقًّا أن أتصور في فكري فكرة شجرة أو منزل أو جبل، ولكن هذا كل ما أستطيعه. وهذا جد بعيد من إثبات أنني أستطيع تصورها موجودة خارج أذهان كل الأرواح.

فيلونوس. تسلّم إذًا بأنك لا تستطيع أن تتصور كيف يمكن لأي شيء حسّي مادّي أن يوجد في ما عدا الفكر.

هيلاس. نعم.

فيلونوس. ومع ذلك فإنك تزعم بشكل مثابر حقيقية ما لا تستطيع تصوره.

هيلاس. أعترف أنني لا أعلم ما يجب أن أفكّر، غير أن بعض الشكوك تظل تساورني»[92].

---

(92) George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Edited by Robert Merrihew Adams, Hackett Classics (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979), Dialouge 1, para. 398, p. 35.

لعل هيلاس محق في الإبقاء على بعض الشكوك، إذ أثارت حجة فيلونوس كثيرًا من النقد وحتى الازدراء. قد نستطيع تطبيقها على الاعتراضات التي وُجّهت ضد الحجة الأنطولوجية، كي نرى إن كان فيلونوس يسيء بشكل خفيّ فهم عبارات من قبيل «في العقل». لنا أيضًا أن نتساءل عن مدى قوة نتيجة فيلونوس. ذلك أنه على الرغم من زعمه أن هيلاس لا يستطيع تصور وجود منزل أو شجرة إلا «في» فكر ما، فإن الحجة تبدو قادرة أيضًا على أثبات النتيجة القوية والمغرية أن هيلاس لا يستطيع تصور كيف يمكن لمنزل أو شجرة أن توجد إلا في فكر هيلاس نفسه. غير أن هذا زعم متطرف حتى نسبةً إلى بركلي.

على ذلك، وكما هو دأب المفكرين العظام، قد يكون فيلونوس محقًّا بعض الشيء. إليك سبيلًا للتعاطف معه. هب أننا اعتبرنا هيلاس يحاول إثبات أنه يستطيع فهم الفكرة الواقعية الخاصة بشيء «مستقل» عن أنماط فهمه الفعلية. إنه يحاول أن «يجرّد» طريقة من عوارض خبراته الحسية أو عوارض سبله في التفكير، أو تخيراته التصوّرية الخاصة. نستطيع الآن أن نتوقع أن يذكّره بركلي، على لسان فيلونوس، بأن فعل التجريد هذا مستحيل. كيفما نجح في تصوره أو إدراكه، لزام عليه أن يضيف منظوره إليه.

مثال ذلك، لعل هيلاس يتصور شجرته على أن لها جذعًا بنيًّا وأوراقًا خضرًا، ولبركلي إذًا أن يصرّ على أنه لا يواجه تحدي تخيّل شيء من خارج المنظور البشري، ما دامت ألوان الأشياء من نتاج هذا المنظور. الأمر أكثر وضوحًا في حالة الكيفيات الثانوية، غير أن بركلي هيّأ القارئ بالإشارة

إليها في المحاورة الأولى من المحاورات لتطبيقها بشكل أعمّ. في ما يلي تجربة ذهنية طريفة توضح موقفه. هب أنني طلبت منك تصور غرفة، بها مرآة على أحد جدرانها، أمامها طاولة عليها مزهرية. أحذرك من تصور نفسك في الغرفة. تحسب أنك تستطيع. أسألك الآن إن كانت المزهرية في المرآة. إذا قلت «نعم» فلديك خِفيةً منظور بعينه، وإذا قلت «لا» فلديك منظور آخر (ذلك أن الأزهار سوف تكون في المرآة من زوايا دون غيرها). غير أنك لا تستطيع أن تقول «لا نعم ولا لا»، كما لا تستطيع التهرب بالقول إن الأزهار تروح وتغدو، لأن هذا يناظر تحريك منظورك في أرجاء الغرفة. يبدو أنك وقعت في شَرَك؛ المنظور يقتحم من دون دعوة، بمجرد أن تُعمل خيالك.

يذكّرنا بركلي بالتأثير الشامل الذي يمارسه منظورنا على ما نتخيل ونفهم. نستطيع أن نرى قوة موقفه وأهميته إذا وقفنا قليلًا عند فيلسوف تغاضى عن هذا المنظور، وهو ج. إ. مور (G. E. Moore). لقد تولى مور دحض فكرة أن الجمال في عين الرائي، أي إنه حاول الدفاع عن الواقعية في الجمال. لقد قام بذلك عبر تجربة «عزل» ذهنية[93]. يطلب منا مور تصور عالمين، أحدهما مليء بالسحب الخفيفة، والأشجار الخضر، والجداول الجارية، ومسرّات ريفية أخرى، والآخر ركام من الرماد والقمامة. لا أحد في أي من هذين العالمين. إنهما غير ملاحظين. ولكن لا ريب في أن أحدهما أجمل من الآخر؟ ألا يبين هذا أن الجمال مستقل عن عين الرائي؟

(93) تَرِد حجة العزل لدى مور في مواضع مختلفة من: G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1903), ch. 6.

غير أن فيلونوس يحصّننا ضد هذه الحجة الخادعة التي يقول بها مور. إننا نحن مَن قَبل دعوة التفكير في هذين العالمين، ونحن الذين نجلب إليهما استجاباتنا الجمالية التي تشمل بلا شك حب المشاهد الريفية وكره ركام الرماد والقمامة. غير أننا لا نتجاوز هذه الاستجابات ولا نعطلها حين نستجيب للعالمين المتخيّلين. على العكس تمامًا، هذه الاستجابات نفسها هي التي تتكلم في أحكامنا. كل ما نجح مور في بيانه حقيقةً هو أننا نستطيع أن نحكم على الأشياء بأنها جميلة بصرف النظر عما إذا كنا نعتقد في أنها تُرى حقيقة، وهذا لا يدحض وجهة نظر نصير المثالية أو الذاتية بأن الجمال يظل مع ذلك كامنًا في عين الرائي.

أحسب أن معظم الناس يجدون حجة مور مريبةً، وأنهم سوف يتعاطفون حتى الآن مع فيلونوس. غير أنهم سوف يجدون حجج فيلونوس مريبةً أيضًا. إذا أردنا دحض موقف مور وفيلونوس معًا، نحتاج إلى بذل جهد مضنٍ للعثور على مكان مستقر نقف عليه. قد نعتقد أن كانط بيّن لنا السبيل. سلَّم لفيلونوس بأشياء من قبيل الجمال والكيفيات الثانوية، ولكن قرَّر أن «عين الرائي» ليست ملتزمةً بهذا القدر في حالة مقولات الفكر الأهم، كمفاهيم المكان والزمان والأشياء المادية والذات والسببية. غير أننا سوف نلقي نظرةً خاطفة في الجزء التالي على سبل تجعل حتى وعد التركيب هذا يواجه صعوبات.

القواعد والكليات

يشدّد التقليد المثالي في الفلسفة على الدور المحتّم والحيوي الذي يقوم به شكل فكرنا في «بناء» العالم كما نفهمه. بمقدور هذا التقليد أن

ينتخب ملامح مختلفة تشكل فكرنا. يبدأ بركلي والتقليد الإمبيريقي بالطبيعة الذاتية التي تسم خبرتنا الحسية، خصوصًا خبرة الكيفيات الثانوية. حقيقة أنها «في عين الرائي» هي الأمر المزعج.

في الوقت الراهن، العوامل الثقافية، خصوصًا اللغوية، أكثر أهمية. إننا لا نحفل كثيرًا بذاتية الخبرة قدر ما نحفل بتنوع الثقافة. هكذا يتبنى كثير من الفلاسفة المعاصرين مسارًا فكريًا نجده عند فتغنشتاين: ما يُسمّى باعتبارات اتّباع القواعد[94]. يعتبر فتغنشتاين لحظة الفهم، عندما يُشرح لنا مفهوم ما، ونلاحظ «الآن في وسعي أن أواصل»، أو «أعرف الآن المعنى المقصود». يبدو أننا أدركنا قاعدة أو مبدأ يفصُل التطبيق الصحيح لعبارة ما عن التطبيقات الخاطئة. هذا إنجاز فعلي. بعض الناس والحيوانات أغبى من أن يفهم الفكرة (سبق أن تعرضنا لمثال الكلاب التي تعجز عن تتبع عملية الإشارة وتنزع خلافًا لذلك إلى النظر إلى إصبعك الذي تشير به). الطريقة التي نقوم بها بهذا الإنجاز، وحقيقة أننا نقوم به غالبًا بالطريقة نفسها، حقيقة تنتمي إلى التاريخ الطبيعي. إنها تمكّن من التواصل والحس المشترك. غير أن قيامنا جميعًا بها بالطريقة نفسها أو بطريقة بعينها ليس شيئًا معطى أو شيئًا يجب التسليم به. إنه يتطلب أن تكون أذهاننا قد تشكلت بالطريقة نفسها. ولكن ما الذي يشكل أذهاننا بطريقة أو بغيرها؟

---

(94) تعرض الاعتبارات المتعلقة بالقواعد في: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), from § 137 to § 203.

وذلك على وجه التقريب، حيث يختلط النقاش مع مواد أخرى.

هذه في واقع الأمر مسألة الكليات القديمة التي شُغل بها الفلاسفة اليونان. كي نفهم الأشياء ونصفها نحتاج إلى استخدام مفاهيم تحكمها قواعد بالحد الأدنى الذي وصفناه لتونا. ولكن ما «الواقع» الكامن خلف هذه القواعد؟ تم التمييز تقليديًّا بين ثلاثة مواقف:

• **الواقعية** (أحيانًا تسمى الأفلاطونية)؛ لهذه القواعد وجود حقيقي موضوعي. إنها تحدد التطبيق المناسب للمفاهيم في الماضي والحاضر، والحالات الممكنة. إننا نفهمها عبر فعل إدراك غامض لا يمكن استيعابه باستخدام سبل طبيعية.

• **التصورية**؛ القواعد من خلق الفكر. إنها تتحقق في الوجود بفضل استجاباتنا المشتركة التي تصدر عن طبائعنا البشرية المشتركة، ربما عن طبائعنا المُشكّلة تربويًّا وثقافيًّا. على هذا النحو، كل المفاهيم «مُرتهَنة للاستجابات»، حيث تَنتج عن نزوعنا للاستجابة للأشياء.

• **الاسمية**؛ ليست هناك حقيقةً أي قواعد إطلاقًا. ثمة كائنات بشرية فحسب لديها نزوع لاستخدام ألفاظ أو للإحجام عن استخدامها. ليست هناك «صحة» أو «عوز للصحة» في هذا الأمر، على الرغم من أنه غالبًا ما يحدث أن يوصف من تنحرف استخداماته عن استخدامات سائر القطيع بأنه مخطئ.

قد نفيد من ضرب مثال، حيث يبدو لكل موقف محاسنه. اعتبر مفهومًا مشكوكًا في أمره، مثل «الهستيريا» أو «النَّهَك العصبي». سوف يفترض نصير الواقعية الذي يستخدم هذا المفهوم أن هناك ظاهرة حقيقية، ذات

حدود واقعية (بعض الناس الذين يتصرفون باهتياج مصابون بالهستيريا وبعضهم غير مصاب بها). حين نستخدم هذا اللفظ «فإننا ننحت في مفاصل الطبيعة»، وفق استعارة مزعجة بعض الشيء. سوف يرفض نصير التصوّرية هذه الاستعارة. غير أنه قد يتبنى مفهوم الهستيريا نفسه، مفترضًا أنه يشكل مبدأً أو تصنيفًا مفيدًا يميز بين حدود نوع بعينه من الحالة الطبية أو النفسية. إنه يجمع حالات تبدو لنا متشابهة، وهذا في النهاية كل ما يقوم به أي تصور. وأخيرًا، يقر نصير الاسمية أن لفظًا بعينه ليس أفضل من غيره. ينزع الناس إلى استخدامه؛ حسن، فهذا معنى استخدام أي كلمة.

من الطبيعي أن تُعرض هذه المواقف بأشكال مختلفة، وأن لكل منها مواطن قوته وضعفه. عند الواقعي أو الأفلاطوني، يفتح الآخرون الباب على هوّة المثالية. الفكر هو الذي يبني أو يشكل واقعه (لو لم تكن الهستيريا ظاهرة حقيقية موحَّدة، لما كان من شأننا وصف العالم وفقها، ولما كان لنا أن نحصل على حقيقة موضوعية على هذا النحو). عند كل من نصير الأفلاطونية والتصورية، الاسمية لا تستقيم: إنها إنكار لواقعية المعنى واستخدام المفاهيم، بل إنها في حقيقة الأمر إنكار لواقعية الفكر بأسره. إنها نوع من «الاستبعادية» أو الإنكار لفعل التفكير نفسه. لا خير في عقل يقتصر على إنتاج استجابات لفظية لمُثيرات، من دون شيء يحكم الصدق أو الصحة. غير أن الأفلاطونية عند الاسمي خاطئة أيضًا. أما التصورية فتتبنى ببساطة بلاغة اتّباع القواعد من دون اهتمام بالجوهر. إذ ما الفرق بين القواعد «المشكَّلة» من جهة نزعاتنا واستجاباتنا، والقواعد التي نستحدثها في حياتنا؟ وما الفرق بين هذه وتلك التي ليست بقواعد أصلًا؟

نصير النزعة التصورية وفق هذه الرؤية هو مجرد اسمي أكثر جبنًا من أن يعترف بذلك.

يقال إن طلاب باريس في القرون الوسطى تقاتلوا في الشوارع على مسألة الكليات. المخاطرة عظيمة، لأن الأمر يدور حول تصور قدرتنا على وصف العالم بطريقة صحيحة أو خاطئة، وموضوعية كل رأي نشكّله لأنفسنا. يمكن القول إن هذه أعقد مشاكل الفلسفة وأكثرها عمقًا. لقد شكلت رد أفلاطون (الواقعي) على السفسطائيين (الاسميين). ما يسمى غالبًا «ما بعد ـ الحداثة» ليس سوى اسمية تُعرض بشكل جذاب في شكل مذهب يقرّ أنه لا شيء يوجد سوى النصوص. إنه صياغة للاسمية التي تظهر في إنسانيات حديثة كثيرة، وتشلّ الاحتكام إلى العقل والحقيقة. أما الفلسفة «التحليلية» فتتوسّل بأفلاطون لتردَّ على سفسطتها، محاولة إخراس سحر فتنتها.

في السنوات الأخيرة، بدا نوع من الواقعية «الطبائعية»، من خلال تجنّب مواطن الغموض في الأفلاطونية، معقولًا لبعض الفلاسفة. وفق هذه الرؤية، ثمة في الواقع خصائص تحوزها الأشياء، مستقلة تمامًا عن اعتبارنا إياها على نحو أو آخر، وقد تشكلت أذهاننا استجابةً لهذه الخصائص. يشكّل التطور والنجاح البشرَ بحيث يستجيبون للأنواع السببية الواقعية التي تنتمي إليها الأشياء. في حين أن أشياع التصورية محقّون في تأكيد عرَضِيّة هيئة أذهاننا، فإنهم مخطئون في إغفالهم أن هذه الأذهان لا توجد في خلاء. إن أذهان البشر مشكّلة على نحو طبيعي من بنًى سببية في العالم

الذي نعيش فيه. إننا في أفضل الأحوال «نسير جميعًا في الدرب نفسه»، لأنه في سياق العالم، هذا هو الدرب الصحيح الذي ينبغي اتباعه. قد تقيم هذه الطبائعية علاقة بمخطط علم الألوان الذي عرضنا له في الفصل الثاني. سوف تحاول تبيان كيف أن الطريقة التي تُصنّف بها الكيفيات الثانوية أبعد ما تكون عن الاعتباطية. وإذا حدث أن حظيت بمنزلة «واقعية»، يجب أن تحذو حذوها الكيفيات الأخرى.

هذه رؤية مريحة ترتبط بشكل جيد بالدفاع «التأسيساني الطبيعي» أو الدفاع عن التناسق بين أذهاننا والعالم المُستلهَم من نظرية التطور، وهو دفاع كنا ناقشناه في نهاية الفصل الأول. لنا في الواقع أن نأمل في أن تُقاوِم بحارَ الفكر التي حاولتُ إثارتها في هذا الفصل، بيد أنها تتطلب الثقة في انتهاء مشاكلنا، في أن الصورة العلمية أو المطلقة للعالم تنسجم مع الصورة المتجلية. سوف نحتاج في حقيقة الأمر إلى تصديق أن كانط أو أحد أتباعه قد وجد سبيلًا بين رؤيتي فيلونوس ومور، أو حل مشكل هيوم مع «الفلسفة الحديثة» من دون التخلي عن كثيرٍ للمثالية، ولكن لا يقتنع الجميع بذلك.

الفصل الثامن

مـا يـنـبـغي فعـلـه

عُنينا حتى الآن بفهمنا للعالم؛ وبطبيعة الأشياء، ومعرفتنا بها، وسبل الاستدلال بخصوصها. غير أن كثيرًا من عمليات استدلالنا ليس نظريًّا، ولا معنيًّا بالكيفية التي يكون عليها العالم، بقدر ما هو عملي، أو معني بالكيفية التي نتصرف بها في هذا العالم. إننا نتفكر في ما ينبغي أن نقوم به، ونحشد اعتبارات وحججًا في مصلحة هذا المسار أو ذلك. كيف ينبغي علينا التفكر في ذلك؟ لقد خُصّصت دراسات وموسوعات بأسرها لهذا الموضوع، حيث يشكل علم الأخلاق والفلسفة الأخلاقية لب هذه الدراسات، وإن لم تستنفد محتواها، فالاستدلال العملي لا يتعلق بالضرورة بأي شكل وعلى نحو حصري بالأخلاق. لدينا مسائل تقنية وجمالية فضلًا عن المشاكل الأخلاقية ينبغي معالجتها. في هذا الفصل الأخير، لا أقصد تغطية المساحة التي تشغلها مثل هذه الدراسات، فالمقام يضيق بها، غير أنني أعتقد أن هناك أسسًا للتفكر المناسب في هذه المجالات سأحاول تحديدها.

انشغالات حقيقية

معظم التفكير العملي تقني بطبيعته. لدينا هدف، وتتمثل مشكلتنا في كيفية تحقيقه. إننا نحاول تكييف الوسائل للغايات، حيث الغايات معطاة

سلفًا. الغاية محددة: نودّ إصلاح الثلاجة، أو زرع أزهار، أو بناء جسر. ليست هناك «طريقة مفردة في التفكير» تمكّن من تحقيق كل الأهداف، تمامًا كما أن الشخص الذي يعرف كيف يصلح الثلاجة لا يعرف بالضرورة كيف يزرع الأزهار أو يشيد جسرًا. اكتساب المهارات اللازمة يتطلب فهم النسق المَعنّي، ومعرفة التغيّرات التي يلزم إحداثها وكيفية إحداثها كي تتحقق الغاية المرجوّة.

عادةً ما يقال إن أهدافنا محددة من جهة رغباتنا، ولذا فإن الاستدلال الخاص بعلاقة الوسائل ـ الغايات مسألة تلبية هذه الرغبات بشكل فعّال. هذا صحيح غالبًا، في الأقل بشكل تقريبي. غير أنه قد يكون مُضلّلًا. إذا اعتبرنا الرغبات أوضاعًا نتحمس فيها لغاية ما، أشياء تجعل أعيننا تبرق، فإننا غالبًا ما نتصرّف لأن لدينا **انشغالات** بعينها، حيث الرغبة ليست اللفظة المناسبة. ها إنّي أجزّ العشب على الرغم من أني أحبذ أن أبحر بشراعي. لماذا؟ ليس لأنني أرغب في جزّ العشب، بل لعلّي أكره ذلك؛ لكن الوقت قد أزِفَ لجزّه، وينبغي أن يُجَزّ. إنني مشغول بأمر جزّه، وأطبق وسائل فعالة في تحقيق هذه الغاية. الانشغال يعني هنا أن فكرة حاجة العشب إلى أن يجز قد جعلتني أتصرف. قد أعتبر جز العشب **دورًا** يجب علي أن أقوم به، وقد أعتقد فحسب أن الوقت قد حان لجزّه، من دون أن أفكر بشكل واعٍ في دوري كربّ بيت أو ما شابه ذلك. على ذلك، ألاحظ عادةً أن عشبَ شخص آخر في حاجة إلى جزّ من دون أن تجعلني ملاحظتي هذه أتصرّف. لذا، فإن دوري كربّ بيت هو ما جعلني حساسًا بشكل خاص لفكرة أن عشبي في حاجة إلى جزّ، حتى إن لم أفكر بوعي في هذا الدور.

الفرق بين السلوك وفق انشغال ما والسلوك بسبب الرغبة في القيام به فرق مهم. أحيانًا يُغفل عمدًا في النقاشات التي تدور بين الناس. تصّور علاقة غراميّة تواجه أزمة. تشعر آني (Annie) أنها ملزمة بهجر بِرْتي (Bertie) لسبب ما: ربما شعورها بواجب إزاء آخرين أو بسبب خطة حياة تستدعي الانتقال. يستطيع برتي أن يهيّج المزاج العاطفي بالإصرار على أنه ما كان لآني أن تهجره لولا أنها رغبت في هجره. «لابد أنك تريدين هذا وإلا ما قمت به». هذه كلمات جارحة. ذلك أن مُفاد التهمة أن ترك برتي يجعل عيني آني تبرقان أو يشكل ملمحًا إيجابيًّا في تصرفها. غير أن هذا قد يكون حكمًا غير مبرر. لعلها غاية في الاكتئاب لهجر برتي، ولكن هجرانه، مثل جز العشب، واجب عليها.

قد يقال إنه حين يكون لدينا انشغال يتعين أن يكون هناك شيء نرغب فيه في موضع ما. إذا شُغلت بجز العشب، ولم أكن أرغب في ذلك، فيجب أن يعود ذلك إلى كوني أرغب في شيء آخر: راحة البال، مثلًا. غير أن هذا يقود إلى خطأ آخر خطير، أنه كلما كان لدى المرء انشغال، فإن ما يرغب فيه «حقًّا» هو وضع ما، مثل راحة البال. ينزع علماء النفس خصوصًا إلى اعتبار الرغبة توتّرًا تزداد حِدّته، وما يُقاد إليه المعنِيّ هو تخفيف درجة حِدّته. آنذاك يسهل اعتبار تخفيف حِدّة التوتّر موضوع الرغبة الحقيقي منذ البداية. من شأن هذا أن يسبب كلمات جارحة: «لم تكن في حقيقة الأمر مشغولًا بالأطفال الذين يعانون من مجاعة، بل رغبت في أن تشعر بالرضا». وهكذا يُشخَّص كل سلوك على أنه أناني في أساسه، كما لو أن وضعك هو دائمًا موضع انشغالك، وسائر الأهداف والمقاصد مجرد قناع.

مجموعة الأفكار هذه (التي تُسمّى أحيانًا بالأَنَوِيّة النفسية) مُخطِئة تمامًا[95]. هب أنك تريد طعامًا. وفق مسار الأفكار الواردة في هذه الفقرة الأخيرة، سوف أؤوِّل حالك على أنك ترغب في أن تستريح من التوتر الناجم عن الرغبة في الطعام. أقرصك في بطنك، بحيث أجعلك تعاني إلى حدّ يوقف رغبتك في الطعام. هل لبّيتُ رغبتك؟ إطلاقًا (حتى إذا نسينا أن القَرْص ربما كان مؤلمًا). إنك لم ترغب في انفراج من التوتر أيًّا كانت طبيعته. لقد رغبتَ في طعام. وعلى نحو مشابه، المرء الذي يُستَثار جنسيًّا لا يرغب في أن يستريح من هذه العاطفة. البروميد قد يريحه، لكنه لا يريد بروميد، بل يريد ممارسة الجنس.

اعتبر انشغالات أوسع نطاقًا. افترض أنني عراب مافيا وأنني أعتقد أنني تعرضت إلى إهانة من لويجي (Luigi). آمركم، أنتم أتباعي، بالتخلص منه. ترعبكم هذه المهمة الخطرة إلى حد، ولكن تخمّنون أن ما أريده حقيقةً هو الخلاص من التوتر الذي يسببه لي وجود لويجي. تستطيعون إراحتي من هذا التوتر بطريقة أخرى: أن توهموني بطريقة ناجحة تمامًا بأنكم قتلتموه. وهذا ما تقومون به عبر إجراء تدابير مقنِعة. هل قمتم بما رغبتُ فيه؟ واضح

---

(95) الأنوية النفسية: يصعب العثور على أشياع خلّص لهذه النزعة. لكن يُزعم أحيانًا أنّ هوبز كان واحدًا منهم. تجد النقاش الكلاسيكي في: Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* ({n. p.}: Bothamin, 1726), especially Sermon XI.

أعرض المزيد من النقاشات حول المسألة في: Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

أنكم لم تفعلوا. إنني لم أرغب في أن أعيش في وَهْم بحيث أعتقد خطأ أن لويجي ميت (ولك أن تتخيل العاقبة لو علمت بحقيقة ما فعلتم!). لقد رغبت في أن تقتلوا لويجي.

قد نقول: من ضمن انشغالاتنا ألا نُخدع بخصوص ما إذا كانت انشغالاتنا قد تم تدبّر أمرها.

مرة أخرى، نميط اللثام هنا عن سبب رئيس للخلاف وسوء الفهم. ذلك أن التواصل غالبًا ما يكون مسألة اهتمام بمشاغل شخص آخر. لا يحدث هذا إذا كان لطرف انشغال يعتبره الآخر مشكلةً أو عائقًا في حد ذاته، شيئًا يجب تدبّر أمره أو علاجه. افترض أن آني مشغولة بعملها وتطوير نفسها، وأن برتي يستجيب، لا بالتفكير في سبل دعم عملها وتطورها الذاتي، بل في سبل يثبط بها هذا الانشغال. «لا تنزعجي حبيبتي، لن تُشغلي بذلك إذا ذهبنا لتناول العشاء/ أو أمسكتِ يدي/ أو أنجبنا طفلًا،...». هذه استجابة غير مناسبة مثل قرصة البطن حين توظَّف في إزالة الجوع. غير أنه قد لا يتضح بالقدر نفسه أنها غير مناسبة، في الأقل ليس لبرتي، حتى إذا هجرته آني. يمكن لنا التعبير عن هذا، بطريقة سبق عرضها في الفصل الثالث، بالقول إن برتي قام «بتشيئة» انشغال آني، أي عامله على أنه المشكلة، عوضًا عن رؤية ما يشغلها. غير أن المشكلة من منظور آني هي عملها، وليس انشغالها بها. طالما لم يشارك برتي في هذا المنظور، لا يكون هناك تواصل بينهما.

لهذا الأمر مضاعفات هائلة في ما يتعلق بمجمل ثقافة «العلاج» وصناعته. سوف أعود إلى هذه المسألة بعد عرض أمر أو أمرين آخرين.

قلت إنه من ضمن انشغالاتنا ألا نُخدع بخصوص إن كانت انشغالاتنا قد تم تدبّر أمرها. ثمة نقطة موازية مُفادها أنه غالبًا، وليس دائمًا، لا يتعين واحد من انشغالاتنا في مجرد ألا نفقد انشغالاتنا. افترض أن العراب الذي يرغب حقيقةً في موت لويجي قد أُخبر بأنه لو انتظر عشر سنوات سوف يتخلص من هذه الرغبة (وقد يقول له أحدهم: «ولذا فإن الأمور سوف تكون في النهاية على ما يرام»). إن هذا يشبه إخبار الشريكة المشغولة بعملها بأنها لو انتظرت إلى أن تلد طفلًا سوف تخفّ حدة انشغالها. لا يرغب الشخص في أن تخف حدة انشغاله. نستطيع أن نعبر عن هذا بقولنا إن العراب **يجد نفسه** في رغبته في الانتقام، وأن المرأة تجد نفسها في انشغالها بمهنتها.

توجد بالفعل حالات لا نجد فيها أنفسنا في رغباتنا وانشغالاتنا. قد نأمل في التخلص منها بأي وسيلة. الشخص الذي يشتهي سيجارة قد لا يرغب في سيجارة فحسب، بل يرغب أيضًا، وبأي وسيلة، في الخلاص من اشتهائها. العلاج أو الإزالة الجراحية للهيئة الذهنية أمر محبب. لو وجدت نفسك «تهجس» بشخص أو شيء ما، قد ترغب في الخلاص من هذا الهاجس، وقد تشرع في الخلاص منه. إن تصنيف رغبة أو انشغال وجدت نفسك فيه على أنه توق أو هاجس هو سبيل إلى إبعاده من نفسك، والبدء في عملية معاملته على أنه طريقة، من أجل اكتشاف سبيل للإفلات. الزوجة المنشغلة بمهنتها، في المثال السابق، قد تشارك زوجها الاعتقاد في أن هذا الطموح هو الذي ينبغي أن يعالج على أنه المشكلة، وتروم بقدر أكبر من الحماسة التخلص منه عبر الاهتمام بأشياء أخرى. ولكن مرة أخرى، قد

لا تقوم بذلك، وقد تخطئ إن فعلت، لأن الانشغال قد يكون أكثر أهمية لهويّتها مما جعلها زوجها تحسب.

يبين هذا أن الفرق بين الانشغالات التي نجد أنفسنا فيها، والانشغالات التي نستطيع أن نعاملها كأشياء، ليست واضحةً دائمًا. قد لا نعرف إلى أن نجرب إن كان بالإمكان (أو من المناسب) التخلص من انشغال ما، أو أنه ليس بالإمكان أو من غير المناسب سوى المضي قدمًا ومحاولة الاستجابة له.

ما الانشغالات إذًا؟ أسلفتُ القول إنّ الانشغال هو أن تحرِّككَ فكرة ما. يحرك جانب مخصوص من الأشياء حوافزنا ويصبح جانبًا له وزن أو يشكل موضع اهتمامنا (من المثير أن الاستعارات الطبيعية استعارات تتعلق بالوزن أو الضغط). بيّن أنه يصبح للأشياء وزن حين نكون بصدد تقرير ما ينبغي علينا فعله. قد يكون لها هذا الوزن أيضًا عبر تأثيرها في ميولنا؛ كالإعجاب أو الازدراء أو التعاطف مثلًا، أو التأثير في انفعالاتنا كالخوف أو الرجاء. قد أجد نفسي، حين أقرأ رواية خيالية، مشمئزًّا من شخصية ما، بمعنى أنها وُصفت بسبل لها وزن عندي. وعلى هذا النحو قد أُعجب بفضائل البطل أو أنفر من رذائل النذل.

عندما تكون لدينا انشغالات، قد توصف جوانب الأشياء التي نصبح سريعي التأثّر بها بأنها مبرّرات لتخيّر شيء أو آخر، أو الشعور بميول أو عاطفة تجاهه. مبرّري لجزّ العشب أنه في حاجة إلى الجزّ. مبرّر آني لهجر برتي أن عملها يستدعي انتقالها. مبرّراتنا بهذا المعنى جوانب من الموقف لها وزن عندنا حين نتفكر بخصوص ما ينبغي فعله، أو كيفية الشعور إزاء

شيء ما. بمعنى أوسع قليلًا، قد تتجاوز مبرّراتنا ما نستدعيه إلى فكرنا حين نتفكر. قد تشمل جوانب مواقف تؤثر فينا بالفعل، حتى حين لا نعي أو نكون نصف واعين بما يحدث. بهذا المعنى الأوسع، ربما كان مبرّر آني لهجر برتي أنه يُشعرها بالضجر، وإن لم تعترف بهذا لنفسها.

حين نتحدث عن المبررات التي تحرك الناس، ثمة تمييز ينبغي رصده. قد نتحدّث **وصفيًا** أو **معياريًا**. نستطيع أن نصف جوانب الموقف التي تحركهم، أو قد نقول إن ما يشغلهم مبرِّر **حقيقي** أو ليس مبررًا، معبرين بذلك عن مصادقتنا أو رفضنا للانشغال المعنيّ. من المهم أن نتذكر هذا التمييز دائمًا. حين نقول إنه لم يكن لدى آني مبرّر لهجر برتي، قد نكون بصدد إبداء ملاحظة (لعلها خاطئة) عن نفسية آني: أنها تصرفت وفق اندفاعاتها، من دون تفكر أو رغبات أو انشغالات تحاول الاستجابة لها. أرجح من ذلك أنه قد تكون بصدد رفض الانشغالات التي دفعتها فعلًا: لقد رحلت لأنها كانت منشغلة بعملها في الباليه، لكن هذا كان في تلك الظروف طموحًا سخيفًا أو شيئًا كان أحرى بها ألا تقيم له وزنًا. حين نتحدّث معياريًا نشير إلى ما نقوم به باستخدام ألفاظ من قبيل «ينبغي» و«وجيه». غير أنه يحدث أن نقول بدلًا من «لم يكن لديها مبرر وجيه» أشياء من قبيل «لم يكن لديها أي مبرر بالمطلق»، وقد يُساء تأويل هذا القول.

في الظاهر، قد تكون انشغالاتنا هجينًا مختلطًا إلى حد كبير. موت عدو، السعي وراء مهنة، وضع العشب، رفاه الأسرة والأصدقاء، انشغالات سائدة، ككثير غيرها: حقيقة أنك قطعت على نفسك عهدًا، حقيقة أن

شخصًا ما قد قام بشيء من أجلك، حقيقة أنك زوج أو طبيب أو محام. لدى الناس انشغالات تختلف باختلافهم وباختلاف أنماطهم. لقد سبق أن رفضنا محاولة اختزال هذا التنوع إلى نوع من الوحدة، أعني محاولة اعتبارنا دائمًا مشغولين فحسب بهيئاتنا الذهنية (راحتنا من التوتر الذي يسببه الانشغال). لكن هذا كان خطأ واستخفافًا بالتمييز بين الانشغالات التي نجد أنفسنا فيها، والانشغالات التي نستطيع فعلًا أن نقصيها عن أنفسنا ونأمل في الخلاص منها.

الصوت القادم من الداخل

كثير من الانشغالات خاصٌّ واختياري. هب أنني مهتم بمحركات البخار، سوف يكون لطابع المكان، حيث توجد القطارات البخارية، وزن عندي. إنه مبرِّر، بالنسبة إلي، للذهاب إلى هناك. ليس من الضرورة أن يكون لديه وزن عندك، وليس من الضروري أن يزعجني ذلك. الحال أنه قد يسعدني، لأن مشاهدتي القطارات تكون أفضل حين يكون الحشد أصغر.

غير أن هناك انشغالات أخرى نتوقع أن يشاركنا الآخرون فيها، بحيث يكون واحدًا من انشغالاتنا أنه ينبغي أن تؤرّقهم هذه الأشياء بطريقة معيّنة. ثمة جوانب من الأشياء نتوقع أن تؤثر في قراراتهم ومواقفهم: حقيقة أن تصرّفًا ما يشكل خداعًا، أو إخلافًا لوعد، أو سلوكًا يعوزه الصدق، أو سلوكًا متلاعبًا، وما شابه ذلك. وعلى نحو مماثل، نتوقع أن تكون الحقيقة أن سلوكًا ما يسبب الضيق لها وزن عند الناس. سوف نُفاجأ، بل نُصدَم إذا لم

يحدث ذلك. من شأن هذا أن ينقلنا إلى مجال علم الأخلاق التقليدي. فما الانشغالات التي نتوقعها من الآخرين؟

نستطيع أن نميّز بين سبيلين في مباشرة هذه المسألة. يستفسر الأول عن الانشغالات التي تشكّل حياة مثالية. ما السبيل إلى العيش؟ تجيب المواريث الأخلاقية المختلفة بطرائق مختلفة عن هذا السؤال. الحياة المثالية عند البطل الهوميروسي مليئة بانشغالات الشرف، والمنزلة، وكسب المعارك. الحياة المثالية عند القديس المسيحي مليئة بانشغالات تشمل حب الله، وكبح مشاعر الزهو، ومختلف مُثل الحب الأخوي. وفق الكونفوشية، تشمل الحياة المثالية جرعة كبيرة من احترام التقاليد. يمكن تجسيد كل هذه المثل وتخضيبها بألوان جذابة. غير أن هناك ملمحًا غير مريح فيها، في الأقل لأنه ليس هناك مبرِّر وجيه على الإطلاق لافتراض وجود شيء من قبيل الحياة المثالية. لأن لمختلف الناس أذواقًا واهتمامات مختلفة، ولأن الثقافات المختلفة تشجع على انشغالات مختلفة، يبدو أن «الحياة المثالية» ترتهن كثيرًا للسياق: فهي مثالية لهذا الشخص في هذه الظروف، لكنها قد لا تكون أكثر من ذلك بكثير. حتى مكوّنات الحياة الجيدة، بدلًا من الحياة «المثالية»، ليست بيّنة. بعض المكونات الأساسية خِلافيّة إلى حد كبير. وهي بالنسبة إلى معظم الناس الصحة (وسبل تأمينها)، والسعادة (ولكن من نوع بعينه: وليس نتيجة العيش في الوهم)، والإنجازات (ولكن من نوع بعينه: وليس تحقيق طموحات حمقاء أو غير مجدية)، والكرامة، والصداقة، والحب، والأسرة. وسوف تكون هناك أشياء أخرى، من قبيل الثروة والتَّرَف، موضع خلاف، كما أن بعض تنويعات العناصر الأساسية

قد تعد نقمة بدلًا من أن تعد نعمة. مثال ذلك، ربما كان لحياة المرء أن تكون أفضل لو أنه لم يُنعم عليه بمثل هذه الصحة القوية التي جعلته عاجزًا عن التعاطف مع ضعف الآخرين.

غير أن شيئًا أكثر صرامة يظهر إلى العيان حين نتناول بأسلوب مختلف السؤال عما يتوقعه بعضنا من بعض. وفق هذا التأويل، يتعلق هذا الشيء بالتساؤل عن حدود السلوك الصحيحة. هذا هو المعنى الذي نفشل نسبة إليه في العيش وفق ما هو متوقع منا، ونقوم بأشياء خاطئة. لقد قصّرنا، وأصبحنا هدفًا لمختلف أنواع التأنيب. يتوقع الناس بعضهم من بعض أن يكونوا صادقين، متعاونين، حساسين لحاجات الآخرين، منصفين، حسَني النية، وما شابه ذلك. إذا فشلنا في أي من هذه، فقد قصّرنا وقد نتعرض للتوبيخ. سوف يكون لدى الآخرين شكوى منا: إنهم مشغولون بألا نكون على هذه الشاكلة.

قد يغضب أحدهم لهذا، وقد لا يحفل آخر بآراء الآخرين الرديئة. لماذا يجب أن ينشغل المرء بها؟ لماذا لا يكون روحًا حرة، تتغاضى مبتهجة عما يعتقده الآخرون؟ في بعض الحالات، قد يكون هذا المسلك جديرًا بالإعجاب: قد يلزم صاحب الرؤية أو القديس أو البطل ألا يعبأ بما يظنه الآخرون أثناء محاولته تغيير العالم، ربما إلى الأفضل. لكن السؤال هو لماذا نحاول التأثير في آراء الآخرين الرديئة. إذا كنا نقوم بذلك لأننا لا نحفل بالالتزام بمواعيدنا، أو بالكف عن سرقة أموال الآخرين، فسوف يكون من الصعب تجنب توبيخهم. القيام بهذا، القدرة على التحديق في

أعينهم وقول إنك لا ترى مبررًا لشكواهم، لا يقتضي فحسب عدم الانشغال بالمواعيد أو الصدق، بل يشترط أيضًا عدم الاعتراف بانشغال الآخرين بمثل هذه الأمور. غير أننا نادرًا ما نجد هذه الدرجة من عَوَز الحساسية عند الناس العاديين. ثمة فرق بين أن تكون نذلًا عاديًّا يقول «لا أحفل إن أخطأتُ في حَقّك بإخلاف وعدي أو سرقة ممتلكاتك»، وأن تُمعِن في نذالتك وتقول «إنني لا أستطيع حتى الاعتراف بأن لديك ما تشكو منه». أسهل عادةً أن تتّخذ من هذا موقفًا متحديًا من أن تسعد به، على الرغم من أن الأخلاقيات الجنسية تضرب أمثلة على حالات يسلك فيها الناس بشكل سيّئ من دون أن يفهموا أحيانًا مبرر شكوى الآخرين، وبذا يجعلون الأمر أكثر سوءًا. المجتمع الذي يعجز فيه أفراده عن ملاحظة أن للآخرين شكاواهم، مهما فعلوا، مجتمع بلا أخلاق، ولهذا السبب نفسه قد يصعب حتى اعتباره مجتمعًا أصلًا.

ثمة سبل مختلفة حاول عبرها المفكرون الإفصاح عن هذه الأفكار. «استيعاب» مجموعة من القيم قريب جدًا من استيعاب نظرات الآخرين أو أصواتهم. ملاحظة أن هناك شكوى منك إنما تعني اعتبار نفسك مقصّرًا في نظرهم، واستيعاب صوتهم يعني اكتشاف أن لهذا وزنًا عندك. يفصح الانزعاج عن نفسه في تأنيب الذات أو في عواطف من قبيل الشعور بالخجل أو الذنب. في لب معظم الأنساق الأخلاقية صيغة «للقاعدة الذهبية»: «أَحبَّ لغيرك ما تحب لنفسك». بعض المفكرين يؤكدون انبثاق «رؤية مشتركة»؛ آخرون يؤكدون التعاطف أو الشفقة حيث تحاكي رؤيتنا ما نعتبره رؤية الآخرين. لتبيان كيف يكون من السهل ومن الطبيعي أن

ندمج رؤى الآخرين في مشاغلنا، يضرب هيوم مثالًا رائعًا: «سوف يشعر المرء بالخزي إذا قلت له إن رائحة فمه كريهة؛ على الرغم من أنه يتضح أنها لا تزعجه»[96]. إننا نرى أنفسنا من منظور الآخرين، وقد نشعر بالسعادة أو بالانزعاج نتيجة ذلك.

نستطيع أن نصف هذا الجانب من نفسيتنا بالحديث عن مبررات الآخرين. إذا كان هناك بيانو فوق قدمك، سوف يتعين أحد انشغالاتك في تغيير موضعه بسرعة. إذا أدركتُ هذا، فمن الطبيعي أن أشاركك هذا الانشغال، وسوف أكون مقصّرًا إذا لم أفعل. لستُ في وضعك، فالبيانو يؤلمك ولا يؤلمني. غير أنه يُتوقع مني أن أتعاطف معك، أن أشاركك انشغالك، أن أساعدك، وأن أعتبر المشكلة مشكلتي. ما هو مبرِّر للفعل عندك يصبح مبررًا للمساعدة عندي. يفضل بعض فلاسفة الأخلاق القول بوجود نوع من الأوامر التي يمليها العقل نفسه. إنهم يرون أنه سوف يكون هناك خلل في عقلانيتي أو فهمي إذا لم أنشغل بانشغالك وأجعله انشغالًا لي. غير أنني لا أنصح بهذه الطريقة في مباشرة المسألة. لا ريب في أن الشخص الذي لا يكترث في مثل هذا الظرف شخص سيّئ، وقد يكون هناك خلل في استدلالاته، أو في طريقته في فهم العالم. قد يعاني من اضطراب عقلي، بحيث يعجز عن فهم واقع الآخرين. وقد يكون قام بحسابات خاطئة بخصوص ما إذا كان من الخير لي على المدى الطويل أن أعاني. ولكن في الحالات الأكثر اعتيادية، حين تتفادانا نظراته، أو يذهب

(96) David Hume, *Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1888), III, iii I, p. 589.

إلى الجانب الآخر، لا ضرورة لأن يكون هناك خلل في فهمه العالمَ، ولا في استدلالاته بشأنه. إنه يعاني من برودة في عواطفه ولا يعاني من اختلال في رأسه. هذا لا يقلّ سوءًا، بل هو أسوأ. غير أن وضع الخطأ في مكانه الصحيح يبيّن أن ما يحتاجه هو تربية مشاعره وليس تبصرًا إضافيًا يتعلق ببنية مبرراته.

الحق والخير

وعلى أيّ حال، ثمة مسألة هنا تقسّم المفكرين إلى معسكرين.

اعتبر المعادلة الآتية:

من ضمن انشغالات س أن يروم/ يعزز/ يصادق على ص =

يعتقد س أن ص جيّد/ يعتقد أن ص مبرّر للفعل.

القسمة هنا بين المفكرين الذين يقرأون المعادلة من «اليمين إلى اليسار» والذين يقرأونها من «اليسار إلى اليمين»، بمعنى أن ثمة مفكرين يفترضون أن المسار الصحيح للتفسير يبدأ من الانشغال، مفترَضًا أنه مفهوم، وينتهي «باعتبار شيء ما مبرِّرًا»، وبذا يتم تفسيره؛ وثمة آخرون يرون أن المسار الصحيح للتفسير يبدأ من اعتبار شيء مبرِّرًا، كاعتقاد صِرْف حول الحالة المعنيّة، وينتهي بالانشغالات التي تكون بذلك قد فسرت.

أحيانًا يوصف الفرق على أنه بين «اللامعرفانية» و«المعرفانية» في نظرية الأخلاق. مُفاد الفكرة أنه إذا قرأنا المعادلة من اليمين إلى اليسار، فإن الحديث عن كون الفعل حسنًا أو عن كون الشيء مبررًا للفعل، نوع من

التفكير في هيئة حوافز مخصوصة في الفكر: أنّ شيئًا يشكّل عندك وزنًا. ليست هيئة الحوافز هذه مجرد اعتقاد، وليست تمثيلًا لجانب من العالم، بل استجابة لتمثلات للواقع. إنه لا يشير بنفسه إلى واقعة. إذا تحرينا الدقة، فسوف نقول إنها ليست هيئة ذهنية تصدق أو تكذب، شأنها في ذلك شأن الرغبة في فنجان قهوة. القديس أوغسطينس يعبّر بشكل جميل عن التوجه اللامعرفاني:

«هناك جذب الإرادة والحب، حيث يقدَّر وزن كل ما نروم، أو نتنكب، من حيث كونه أعظم أو أقل قيمة»[97].

أما إذا قرئت المعادلة في الاتجاه الآخر، أي من اليسار إلى اليمين، فثمة في الأساس اعتقاد: أن ص مبرٍّر للفعل. إنه نوع خاص من الاعتقادات، لأنه يمثل أو يشير إلى مبررات، لكنه مبرر يحمل في طياته انشغالًا. عادة ما يقال إن أرسطو اعتقد في مثل هذا التفسير: شعاره هو، أن ترغب في شيء هو أن تعتبره خيّرًا. كما لو أن الرغبة تستجيب لحقيقة مُدرَكة.

المسألة هنا مهمة عند كثير من المفكرين، خصوصًا في المعسكر المعرفاني. إنهم يخشون من أنه في غياب الأساس الذي ركّزت عليه المعرفانية، سوف يصبح مبلغ ما لدينا في الاستدلال العملي «مجرد» انشغالات، ورغبات، وميول. في المقابل، إذا تسنّى لنا جعل الأمر برمّته

---

(97) St. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis, vols.* 41-42, Translated by John Hammond Taylor, Ancient Christian Writers (New York: Newman Press, 1605), Bk. 4, chap. 4, para. 8.

مع تعديلات طفيفة في الترجمة.

تحت سيطرة الحقيقة، فسوف يكون لدينا أساس ما لمزاعم الأخلاق. الانشغالات التي توافق بطريقة صحيحة تلك الحقائق هي الانشغالات الصحيحة؛ وهي جديرة بسلطة قياسًا على غيرها من الانشغالات.

شخصيًّا أعتقد أن هذا مجال من المجالات التي تكون فيها الميزة بشكل قاطع في طرف واحد: الطرف المناوئ للمعرفانية.

مُفاد المبرر الأساس لهذا الحكم أنه يجب أن يكون في هذا الخليط شيء مغاير للاعتقادات أو المعارف، أي تمثّلات لجوانب الأشياء. ثمة أيضًا «جذب الإرادة والحب». إن الشخص المنشغل شخص يعتبِر جانبًا من الموقف مهمًّا في الاستدلال العملي. الوزن الذي يعزوه إليه إنما يُقاس بحسب قوته الدافعية: وفق نزوعه إلى جعله يغيّر أفعاله ومواقفه. هل يمكن لـ «رؤية أن ص مبرِّر للفعل» أن يكون لها مثل هذا الوزن؟

ثمة مقترحات عديدة ممكنة بخصوص ماهية ما يُرى أو يعترف به هنا. من ضمنها أنه واقعة طبيعية صِرْف. مثال ذلك، «رؤية أن البيانو فوق قدمك مبرر لتحريكه من موضعه» قد تفسَّر على أنها تعني «رؤية أن البيانو فوق قدمك تسبب لك الألم». المشكلة هنا أنه يتّضح أن مسألة إن كان هذا يشكل وزنًا عند الفاعل مسألة **عارضة**. إذا كان بارد العواطف أو عدوًا أو لديه روح دعابة فظة، فقد لا يشكل ذلك أي وزن لديه. ولهذا، فإنه لا يكافئ حيازة حافز أو انشغال، وهو أمر مهم بالضرورة. يوجز ج. إ. مور هذا بقوله إنه مهما كانت جوانب الشيء الطبيعية المدرَكة، تظل مسألة أي سبيل

تشكل مبررات للسلوك «سؤالًا مفتوحًا»[98]، يمثل اعتبارها كذلك تقدمًا، وهو التقدم نفسه الذي يقود إلى مجال الممارسة.

ثمة مقترح آخر مُفاده أن ما تتم معرفته عبارة عن واقعة غير طبيعية و«معيارية» مخصوصة. هذه هي رؤية مور الخاصة، ولعلها كانت رؤية أفلاطون. لكأنّ الأمر هو حصولنا على قبس من الشيء يغاير جوانب الأشياء الإمبيريقية العادية أو العلمية؛ إنه قبس من النظام المعياري[99].

يبدو هذا جد غامض. حين تُقرأ المعادلة من اليسار إلى اليمين، إذا كان هذا ما يوجد في الطرف الأيسر، فإنها تبدو غريبة تمامًا. افترض أننا فهمنا النظام المعياري المقصود هنا على منوال القوانين البشرية. كما لو أنك اكتشفت قانونًا يقرّ وجوب أن تُرفع البيانوهات من فوق أقدام الناس. المشكلة أن الشعور بشيء ما إزاء القانون، مثل أي شيء آخر، يتوقف دائمًا علينا. في وسعي من حيث المبدأ أن أتجاهل القانون، وفي وسعي أيضًا أن أرفضه كليًا. ليس ثمة رابط قوي بين أن أكتشف قانونًا وأن يكون له وزن بالنسبة إليّ. ولهذا، فإنه لا يتضح أن الذهاب في هذا الاتجاه ينجح في تأمين تفسير أصلًا. وبالمناسبة، يصدق هذا أيضًا حتى لو كتب على القانون أنه «القانون الإلهي». ذلك أنني قد لا أحفل بهذا. إذا لم أفعل، فإن

---

(98) ترد حجة «السؤال المفتوح» التي يقول بها مور في: G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1903), pp. 10-20.

(99) يعبّر أفلاطون عن لمحات من النظام المعياري المثالي عبر تبصرات في «المثل». غير أن هناك خلافًا مدرسيًا مكثفًا حول ما يعنيه بذلك، وإلى أيّ حدّ ظلّت آراؤه على حالها عبر محاوراته.

السلاح التقليدي الذي سوف تهدد بضربي به هو الخوف من غضب الله. غير أن نصير المعرفانية لا يرغب في اللجوء إلى وضع عاطفي عارض من هذا القبيل، لأن هذا يعني أخذ المسألة خارج نطاق العقل. إنه يرغب في أن يكون ما تم إدراكه دافعيًا بالضرورة، بمعنى أنه جاذب بالضرورة.

حين يواجه نصير المعرفانية هذا قد يصاب بالهلع. قد يردّ بإنكار المعادلة التي بدأنا بها. قد يقول: «حسن، أسلّم بوجود فجوة بين إدراك النظام المعياري حقيقة، والدافعية. ولكن لا تثريب على هذا: حيازة دافع إلى القيام بما ترى أن لديك مبرّرات للقيام به إنما يتطلب إرادة صلبة أو قلبًا طيبًا». السبب الذي جعلني أصف هذا بالهلع، هو أنه يسمح لنصير المعرفانية بحماية ارتباطه الأثير بفكرة الحقيقة، ولكن على حساب أخذ قوة الدوافع خارج نطاق الحقيقة فحسب. ذلك أنه وفق هذا المسار، مهما كان الخلل في من لا إرادة صلبة ولا قلبًا طيبًا لديه، فإنه لا يتعين في كونه يرى الحقائق الخاطئة. غير أن مُفاد النزعة المعرفانية هو جلب الاستدلال العملي إلى حقل الحقيقة، بحيث نتمكن من قول إن الشخص ذا الانشغالات الخاطئة أو الرديئة يناقض العقل، ويفهم العالمّ بشكل مغلوط. إذا لم يتسنَّ لنصير المعرفانية أن يقول هذا في نهاية تحليله، فلا جدوى من كسب معارك فردية بالتسليم له بقوله.

في تقديري أن كل هذه المشاكل سوف تختفي إذا قرأنا المعادلة بطريقة أخرى. حين يكون لدى الناس انشغالات، فإنهم يعبّرون عن أنفسهم بالحديث عن المبررات، ورؤية الجوانب التي لها وزن عندهم على

أنها أشياء مرغوب فيها أو خيّرة. إنهم يقومون بهذا وفق «جذب الإرادة والحب». أعتقد أننا نستحدث القضايا المعيارية («هذا حسن»؛ «هذا مبرِّر للسلوك»؛ «ينبغي عليك أن تقوم بهذا») كي نفكر في الانشغالات التي نطلب من أنفسنا وغيرنا. إننا نتحدث على هذه الشاكلة كي نوضح هيئة الحوافز لدينا، لعرضها كي تكون موضع الإعجاب أو النقد أو التحسين. ليس هناك نظام معياري غامض نُحشر فيه.

هل ثمة إذًا انشغالات أفضل من غيرها؟ لا ريب في ذلك. غير أن أفضليّتها لا تكمن في مطابقتها لنظام معياري مستقل، بل في سبُل الحياة المتجسّدة فيها. وبالفعل، فإن مجموعة الانشغالات التي تفضي إلى حياة مخلصة، حميميّة، تعترف بالجميل، حريصة، متعاطفة ومنصفة أفضل من تلك التي تفضي إلى حياة خبيثة، غادرة، مهمِلة، فظّة ومجحفة. حياتنا تصبح أفضل حين يكون بالإمكان أن توصف على النحو الأول وليس الثاني. وينبغي علينا أن نُشغل بعيش حياة أفضل.

المشاعر السيئة الطيبة

تعرض كثير من المؤلفات في علم الأخلاق المسألة بطريقة مختلفة. إنها تعرض ثنائية. من جهة، هناك حشد الرغبات الهائج، ومن جهة أخرى، فوق ذلك وبمَعزِل عنه، هناك مبادئ الأخلاق المَهيبة التي وجدت كي تتحكم في ذلك الحشد. أعتقد أن هذه الرؤية لا تسبب إلا الإرباك. إنها تجعل مبادئ الأخلاق المَهيبة تبدو غايةً في الغموض: أشياء قد تتطلب أصلًا إلهيًا أو نوعًا من القدرة الأفلاطونية على التناغم والانسجام مع

«طبيعة الأشياء». عوضًا عن هذا، أقترح نموذجًا لا توجد فيه سوى تعدّدية من الانشغالات. غير أن بعض هذه الانشغالات يتميز بجعلنا نتحدث عن الفضيلة والرذيلة، الواجب والإلزام. هذه هي الانشغالات التي نتوقعها، بعضنا من بعض، ولذا فإننا ما لم نتشارك فيها أو نقدّر قيمتها بشكل مناسب، نكون مقصرين. نستطيع عادةً أن نقول إن هذه انشغالات نعتبر الناس مدينين بها بعضهم لبعض. إذا أنفق عليّ شخص، فإنني أدين له بمشاعر الامتنان: من حقه ومن واجبي أن أشعر هكذا أو أن أعبّر عن مشاعري على هذا النحو. إذا كنت قاسيًا أو غير مكترث، فقد قصّرت. سوف أضحّي بإعجاب الآخرين، وبقدر ما يكون لديّ صوت داخلي يُصدي صوت الآخرين، سوف ينتابني شعور سيّئ إزاء نفسي. إذا لم أفعل، يمكن لهذا نفسه أن يكون مدعاة للتوبيخ، وأحيانًا توبيخًا أقسى من الفشل الأصلي. إذا غفل المرء عن دَين الامتنان، فقد يكون هذا سيئًا. ولكن إذا لم يُبالِ أو يَحفِل حين يُلفت نظره، فقد يكون هذا أسوأ من الخطأ الأصلي. هذا مأتى الأهمية التي نعزو إلى الندم والتوبة. هذه المشاعر السيئة مشاعر طيبة.

لنا هنا أن نعود إلى الشكوى سالفة الذكر، أعني هاجس «العلاج» المعاصر. في مثالنا، تعين انشغال آني في عملها، وهو انشغال لم يتفكّر فيه برتي ولم يشارك فيه، بل اعتبر الانشغال نفسه مشكلة. الحالات الأخلاقية مشابهة. وبالفعل، فإن الشعور السيئ إزاء أنفسنا أو سلوكنا غير سار. قد نأمل في التخلص من مثل هذه المشاعر. ولكن حين تكون لدينا مبررات، يتضمن الأمل في التخلص من هذه المشاعر اغترابًا ذاتيًا، وهو لا يشكل الاستجابة الصحيحة. هب أنّ آني عرفت أنها جرحَتْ أو أهانت برتي،

قد تشعر بالامتنان إزاء الطبيب النفساني الذي يخبرها أن هناك إجراءً فعالًا يخلّصها من تأنيب الذات. غير أنه لا يتّضح أنه يجب عليها أن تشعر بالامتنان. أولًا، يتعين انشغالها في إصلاح ذات البين مع برتي؛ أن تعتذر أو تعيد الأمور إلى نصابها، أو تؤكد له إلى أي حد تهمّها المسألة، أو ما شابه ذلك. وقد يتعين انشغالها في فساد شخصيّتها أو سلوكها الذي تتمنى أن يكون أفضل، لكنها ليست منشغلة بهذه الانشغالات نفسها. لو كان في وسع الطبيب النفساني أن يعطيها قرصًا يخلّصها منها، فإنه ليس بصدد مساعدة آني. إن الطبيب النفساني لا يصلح ما فسد مع برتي، كما أنه لم يحسّن شخصية آني. الحال أنه يجعل آني موضع تأنيب إضافي، ليس لتصرفها السيّئ فحسب، بل أيضًا لإخفاقها في إدراك أنها تصرفت على هذا النحو. إنه يجعل آني تغترب عن إدراكها عمّا فعلت، وعن كونها تتمنى لو أنها لم تفعل ما فعلت.

وبالطبع، في الوقت المناسب أو في حالة الحظ العاثر، قد تكون هناك حالات يكون فيها تأنيب الذات عملًا مُفسِدًا. إنه ليس حسنًا، بل هاجس، وبمقدور آني أن تتمنى لو أنها تخلصت منه. لكن مُفاد الحكم هنا أن هذه ليست الحالة النمطية أو المتعوَّدة. إنها حالة تخرج فيها الأمور على السيطرة. حين تكون الأمور تحت نطاق السيطرة، لا تتعيّن المشكلة في الذنب أو الشعور بالعار، بل في الأفعال التي أدت إليه.

لانشغالاتنا وزن عندنا (هذا تحصيل للحاصل: إذ هذا ما يجعلها انشغالات). غير أن أوزانها قد تتغير، ومن ضمن الأشياء التي قد تغيّرها

نذكر النقاشات، والحجج، والوعي باتجاه جذب الانشغالات الأخرى. هكذا نحصل على حجة عمَليّة، تتخذ شكل تساؤل عمّا ينبغي فعله، أو عن المبادئ التي يجب المصادقة عليها، أو ملامح الشخصية الجديرة بالإعجاب أو الرفض. كيف يجب علينا التفكّر في هذا؟

الاستدلال العملي

ذكرنا في بداية الفصل استدلالات تقنية، حيث الغاية محددة ويتعين المشكل في العثور على وسائل تؤدي إليها. غير أن كثيرًا من الاستدلالات العملية معنية بطبيعة الحال بتغيير غايات الناس. إننا نروم وضع الموقف تحت ضوء مغاير، بحيث يشاركنا الآخرون في أهداف نستحسنها، أو يتخلّون عن أهداف نستهجنها.

وبطبيعة الحال، قدر كبير من مثل هذه الاستدلالات مجرد إقناع. فنونها لا تختلف عن فنون الباعة وشركات الإعلان. إننا نستخدم البلاغة التي تستهدف إثارة عواطف الناس وتوجيههم إلى حيث نرغب. والواعظ الذي يصف أهوال الجحيم أو السياسي الذي يصف مناقب حزبه ومثالب أحزاب الخصوم لا يرومان حقيقةً تحسين فهم أي شخص لأي شيء. قد نقول إنهما مشغولان بالتلاعب بالآخرين وليس بالتوجيه. هدفهم عزو وزن عاطفي لأنواع مختلفة من الفعل، بحيث يقودون الناس إلى المسار المرجو. في أدنى المستويات قد يكون هذا مسألة ربط عقوبات وتهديدات بتصرفات بعينها، عوضًا عن أن يكون نوعًا آخر من ضغوطات الإقناع.

عندما نتّخذ مثل هذا الموقف بعضنا إزاء بعض، فإننا في الواقع نعتبر الآخرين وسائل لغاياتنا. لسبب ما نرغب أن يكون لديهم هدف بعينه: أن يشتروا منتوجنا أو يصوتوا لحزبنا أو يأتوا إلى كنيستنا. إذا كنا مستعدين للقيام بأي شيء لتحقيق هذا الهدف، فإننا نعاملهم على حدّ تعبير كانط على أنهم «مجرد وسائل» لغاياتنا[100]، بالتلاعب بهم، وقد يشمل هذا الخداع، فضلًا عن فنون إقناعية أخرى. نود أن نغيّر سلوكهم، تمامًا كما نرغب في الخلاص من أي عائق يقف في طريق أهدافنا.

كثير من الحياة قد يكون على هذا النحو، لكنه ليس أفضل أجزائها. ذلك أننا نستطيع أن نتخذ موقفًا أكثر تعاونيةً وجدارة بالاحترام بعضنا إزاء بعض. إذا كنتُ مقتنعًا بأن حياتك تسير في الاتجاه الخاطئ، فقد لا أرغب في التلاعب بحيث تغير سلوكَك بأي وسيلة. إذا كانت لديّ حقنة سحرية تغير مسارك إلى المسار الذي أحبّذ، فإنني خلافًا للبائع والواعظ لن أحقنك بها، لأن هذا يشكّل تقصيرًا في احترام وجهة نظرك أو في احترامك بوصفك شخصًا. إنني أرغب في أن تشاركني فهمي لموقفك بالطريقة **الصحيحة**، وليس عبر المداورة أو التحايل أو التهديد أو استخدام القوة العمياء. ولكن ما هي هذه الطريقة الصحيحة؟

على وجه التقريب، هي طريقة تواجه وتأخذ في الحسبان وجهة نظرك. بيّن أن من شأن هذا أن يستبعد بعض الأشياء، كالخداع والتلاعب

---

(100) أسهل مكان للعثور على اعتراض كانط على معاملة الآخرين بوصفهم «مجرّد وسائل»، تجده في: Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964).

بالآخرين. بيّن أيضًا أنه يعتدّ بأشياء أخرى: تحسين فهم الموقف مثلًا. إذا كنتُ أعرف وضع الأشياء وكنتَ تجهله، فسوف أتعاون معك عند محاولتي تغييرك إذا كنتُ أشاركك هذا الفهم.

قد نحسب أن هذا كل ما هنالك، بحيث يلزم اقتصار مهمة العقل، في مقابل البلاغة، على الإشارة إلى وقائع الموقف. ستكون حجة مناسبة لتلك النتيجة شيئًا مثل هذا. هب كلًا منّا يفهم الموقف كما هو، وبالطريقة نفسها، وأن لديّ انشغالات تؤول في النهاية إلى هدف بعينه. كيف يمكنك أن تروم تغييري إذا لم يكن ذلك باستخدام أساليب الإقناع أو التلاعب؟ مهما أفصحتَ عن موقف تعاونيّ، ألسنا في واقع الأمر في حال صراع، ما دامت انشغالاتي تحدد موقفي على نحو بعينه، فيما تأمل أنت في سبيل آخر. لن يكون بمقدورك أن تغير اهتمامي بهذه الانشغالات، طالما افترضنا أنها تسير مسارًا لا تحبذه.

لحسن الحظ، ثمة فجوتان في هذه الحجة. بدايةً، انشغالاتنا ليست دائمًا واضحة لنا. ولهذا السبب، فإن موقفك قد لا يعكس دائمًا كل شيء يعنيك حقيقة. حين «نتفكر» في الوضع، فإننا نحاول معرفة إن كانت هناك جوانب في الأشياء لم نأخذها في الحسبان، على الرغم من أنها تتعلق بدوافعنا. في الوقت نفسه، فإننا نتقصى إن كانت هناك قوى تفعل فعلها من دون أن ندركها: إن كنا نحفل بشيء أو بآخر من دون أن نعترف بذلك لأنفسنا. قد نعمى عن طبائعنا، بقدر ما نعمى عن جوانب في العالم من حولنا. إن النقاش الذي يروم كشف النقاب عن الدوافع التي ربما كتمناها أو لم نأخذها في الحسبان نقاش تعاونيّ، وليس تلاعبًا.

ثانيًا، حتى في حال كنت تفهم موقفك بشكل مناسب، وكانت انشغالاتك بيّنة لك بما يكفي، فإنني حين أعرض عليك موقفي كي تأخذه في حسبانك لا أتلاعب بك بالضرورة أو أحاول إقناعك بشيء فحسب. اعتبر الحالة التي تتضمن بعدًا أخلاقيًا. إنك تلتزم بمسار فِعْل أعتقد مثلًا أنه لا يعكس واجب الامتنان أو الإخلاص الذي تدين به لطرف ثالث. أخبرك بالآتي. إنني أكشف أوراقي: ليس ثمة تلاعب ولا خداع. قد أُحدِث في موقفك تغييرًا؛ ذلك أنه إذا كنت تحترمني بما يكفي فإن وجاهة رأيي مهمة، وإذا كان من المرجح أن تتخلى عن هذا الرأي حال إصرارك على موقفك، فلا ريب في أن هذا عامل يجب عليك أن تعرفه.

تشكل هذه الآلية الثانية بمعنى ما سبيلًا في عرضي عليك عاملًا مهمًّا آخر لموقفك: أن تصرفك يثير استهجاني. غير أنه لا يقصد من ذلك أن تتوقف هناك. خلافًا لذلك سوف يكون استهجاني «شيئًا»؛ مجرد عائق للسلوك الذي تفضل، يجب أخذه في الحسبان في تحليل الأرباح والخسائر، لكن هذا ليس هو المقصود. في النقاش الأخلاقي التعاوني، المراد أن نصل إلى أرضية مشتركة، تشمل الاتفاق على الاستحسان والاستهجان. استهجاني يُعرض على الطاولة بوصفه شيئًا يمكن أن تتقاسمه أو تعارضه، وفي الحالين بوصفه شيئًا ينبغي عليك أن تتعامل معه. خلافًا لذلك سوف تتم تشيئته، مثل انشغال آني بمهنتها في المثال السابق.

هكذا يتحوّل النقاش إلى ما إذا كان ينبغي احترام إصراري على واجب الامتنان أو الإخلاص، أو أنه يشكل شيئًا آخر: لعله يجب تجاهله أو التغاضي عنه. كي نجيب عن هذا السؤال نلتفت إلى أشياء أخرى لها وزن

عندنا. لنا مثلًا أن نأخذ بعين الاعتبار كيف يكون وضع العالم في حال عدم وجود أشخاص لديهم هذا الانشغال. وقد نحاول أن نربطه بأشياء أخرى تهمّنا، كالصداقة أو الصدق.

التشديد على النهج هنا أمر مهمّ أيضًا: ينبغي أن تكون مواقفنا العملية متساوقة. ويجب أن تختص بخصائص أخرى، كأن تكون واسعة الخيال وموضوعية.

التساوق، والموضوعية، والخيال

يبدأ كثير من الاستدلال العملي بالبحث عن الملامح العامة التي تهمّنا. حين نعرض مبررًا أو مسوغًا بعضنا على بعض، نحاول أن نبيّن مناقب الفعل أو الموقف. يرتاب بعض الكتّاب في أي استحقاق يقر وجوب أن تكون هذه العملية منظمة أو مرتبة. إنهم يرغبون في إنكار أن تكون الحياة العملية مسألة «قواعد» أو «مبادئ». قد تكون أشبه بالإستاطيقا. قد ننظر إلى لوحة ونحكم عليها من دون أي مبادئ عامة مفصّلة تبرّر حكمنا. قد نتذكر أيضًا المثال الذي ضربنا في الفصل الأول، حول قدرتنا على التعرف إلى الأشياء وقدرة المصادقة على سلامة الجمل نحويًّا، حيث تعمل القدرتان من دون الركون إلى مبادئ أو قواعد، في الأقلّ بشكل واع.

غير أن الاستدلال العملي ليس كذلك بوجه عام. ذلك أننا نحتاج إلى أن نعرف أين نقف. القيد هنا شبيه بالقيد المفروض على النظام القانوني. لا يستقيم أن يكون لدينا نظام قانوني يرفض الإفصاح عن مبادئ وقوانين عامة، بل يصرّ على «معالجة كل حالة بحسب أساسها». لو لم

يكن بالمقدور أن نتوقع مسبقًا ما يشكل أساس الحالة، لن يتسنى لنا تنظيم حياتنا بمثل هذا «النظام»، ولن يكون هذا قانونًا إطلاقًا. وكذلك الأمر في علم الأخلاق. إننا نحتاج إلى معرفة وضعنا، أي أن نكون قادرين على معرفة ملامح مواقف الاختيار أو السيناريوهات التي تكون في مصلحة قرارات ومواقف عملية أو ضدها. هذا يعني أنه في حين قد تكون رغباتنا وأمانينا متقلّبة بالقدر الذي نشاء، يجب ألا تكون الانشغالات التي نترقّبها بعضنا من بعض كذلك. يجب أن تنتمي إلى نوع من النظام الذي يمكن الدفاع عنه.

رأينا في الفصل السادس كيف أن المنطق يعلّي من شأن الاتساق. ينبغي أن تكون هناك سبيل يمكن أن تصدق وفقها الاعتقادات. في الحياة العملية، تتعين الفضيلة المكافئة في وجوب أن تكون هناك سبيل تتحقق قيمنا عبرها. يكون نظام القانون متناقضًا مع نفسه إذا استحال الامتثال لقيوده (كأن يحظر شرب الكحول أيام الآحاد، لكنه يفرض حضور القداس الذي يتضمّن النبيذ). في الحياة حالات كثيرة يبدو فيها تعارض بين قيم بسيطة. قل الحق دائمًا؛ لا تؤذ أحدًا؛ غير أن الحق قد يكون مؤذيًا. احترم الملْكيّة دائمًا؛ لا تعرض الدولة للخطر؛ غير أن حماية الدولة قد تتطلب مصادرة أملاك. هكذا يكمن قدر كبير من التفكير العملي في المصالحة بين الالتزامات البسيطة والقيود التي ننزع إلى اشتراطها، بحيث نستوعب الصدامات والتعقيدات، ولمعرفة أفضل تعديلات تحقق نظامًا شاملًا ومنسجمًا للعيش. ليست هذه عملية يسيرة، ونتاجها يميل إلى أن يكون موقتًا ومشروطًا وأسير ما يستجد من معضلات.

لحسن الحظ لدينا أدوات تساعدنا. من ضمنها التاريخ، بمعنى البقاء للأصلح. في التعديلات والحلول المتجسدة في شكل الحياة الذي ورثنا، كثير من هذه الأدوات التي تحمّلت امتحان الزمن. يجب علينا إبداء الحرص في ما يتعلق بالعبادة المحافظية لأشكال الحياة الموروثة التي يدعو إليها مفكّرون من أمثال إدموند برك (Edmund Burke) (1729 ـ 1797). غير أنه ليس من الحكمة أن ننخدع بالرؤية المناقضة فنحسب أن الزمان لا يثبت شيئًا، فهو يمنحنا في الأقل معطيات نفكر وفقها في التغيير[101]. الخيال أداة أخرى تساعدنا. لا يلزمنا أن ننتظر وقوع الكارثة، حين يكون استخدام الخيال والتفكر في قيمنا وأهميتها النسبية مجانيًا بدرجة أو بأخرى. يمكن لهذا التفكر أن يمارس حين تكون لدينا رؤية موضوعية نسبيًا لموقفنا، بحيث نرى أنفسنا كما يرانا الآخرون، وحين يكون هذا صعبًا في خضمّ العواطف المتأجّجة بالفعل. بهذا النوع من التأمل، نستطيع أن نكتسب بعض الفهم للأيدولوجيات التي نتبنى والأقنعة التي نرتدي.

النسبانية

هل «نحن»، في نهاية المطاف، كل ما هنالك؟ هل تؤول كل أوامرنا وقيمنا الأخلاقية التي نتبجّح بها إلى مجموعة عارضة، ومناسبة، وربما متغيّرة من الانشغالات التي قد نترقّبها بعضنا من بعض؟

حسن، الأمر يتوقف علينا، ولكن ليس علينا فحسب. قد تكون الحلول الأخرى جيدة أو «صحيحة» أو قيّمة بالقدر نفسه. في الحالات العملية قد

---

(101) يعبّر برك عن نزعته المحافظيّة في: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

نفكر في هذا. الناس في بريطانيا يقودون السيارات على يسار الطريق وفي أميركا على اليمين. كل منهم وصل إلى حل جيد للمشكلة الأساسية في تنظيم المرور. القيادة على جانب بعينه شيء نقوم به وحدنا، لكن القيادة على جانب أو آخر ليست شيئًا نقوم به وحدنا. القيادة في وسط الطريق أو بطريقة عشوائية ليست حلًّا جيدًا. إنها ليست حلًّا أصلًا لمشكلة تنظيم المرور.

ما إن نرى الحل على أنه واحد من عديد الحلول متساوية الجودة لمشكل ما، حتى نقدّر أنه «مجرد حلنا»، ولن نحفل بالوعظ الأخلاقي ضد الآخرين. في اللغات المختلفة كلمات مختلفة لأشياء مختلفة، وقواعد نحوية وترتيب ألفاظ مختلف، غير أنها قد تؤدي وظيفة التواصل بشكل متكافئ. وقد تعد العادات والطقوس والشعائر والتدابير الاجتماعية المختلفة حلولًا مختلفة لمشاكل التعبير العمومي، والتنسيق، والتواصل. وليست هناك حاجة إلى ترتيبها من حيث الأفضلية. حين تكون في روما، افعل ما يفعله الرومان.

ولكن هب أن مجتمعًا حل مشاكله بسبل تزعج انشغالاتنا. هب أنه، مثل مجتمع طالبان في أفغانستان المعاصرة، ينكر حق التعليم على المرأة. أو هب أنه ورث نظامًا متحجّرًا ينكر الحقوق المتساوية في الصحة والتعليم وحتى الوجود على طائفة بأكملها من الناس، بحسب ولادتهم، أو نظامًا يستعبد فيه أناس أرواح غيرهم وأجسادهم. تشكل هذه الأنظمة نوعًا من الحل لمشاكل العيش. غير أنه لا يلزمنا أن نعتبرها جيدةً على قدم المساواة (أو «مختلفة فحسب») أو حتى يمكن التسامح معها. لنا أن نعتبرها بشكل مناسب متجاوزة لحدود تهمّنا. إنها تخترق حدود انشغالات نقرّ وجوب

حمايتها. من الطبيعي هنا أن نعتبر لغة «الحقوق» لا على أنها تعني أنه من الأخلاقي أن يبدي الناس اهتمامًا واحترامًا فحسب، بل أيضًا بمعنى أنه يحق للطرف المتضرر أن يشعر بالامتعاض وأن يطلب من العالم أن يصحح وضعه.

بقول هذا، نفصح عن تعاطفنا واهتماماتنا وقيمنا، ولكن هكذا ينبغي أن يكون الاستدلال العملي. لا مبرر للشعور بالذنب من جراء ذلك، كما لو أنه لا حقّ لنا في إقرار آرائنا إلا بشهادة من الله أو من «الحقيقة المعيارية» (التي يسميها أفلاطون بالمُثل). أفضل وسيلة لفهم انشغالاتنا الأخلاقية أن نراها وفق نموذج سفينة نويْرات (الفصل الأول). يجب أن نفحص كل جزء منها، ويجب أن نقوم بذلك أثناء تعويلنا على أشياء أخرى. غير أن نتيجة هذا التقصّي، إذا كنا متساوقين وواسعي الخيال، قد تكون مُحكمة. وإذا وجدنا أنفسنا بالتعويل عليها في صراع مع آخرين يبحرون في اتجاهات مغايرة، لا مبرر لأن نشكو من أننا لسنا في مكان مناسب، يصادق عليه العقل أو الرب. ذلك أن وضعهم لا يختلف عن وضعنا في هذا الخصوص.

وداعًا

حاولتُ في هذا الكتاب أن أعرض بعض المسائل الكبرى وما يمكن أن نتفكر فيه بخصوصها وما تفكر فيه آخرون. لم أحاول أن أفرض على الناس مجموعةً واحدة من المذاهب أو وجهات النظر. الحال أن القارئ الفطن قد يلاحظ أن مُفاد الحجج في أغلب الأحوال شيء أشبه بالتشاؤم.

فالتناسق بين أفكارنا والعالم، والجسر الذي نشيّد بين الماضي والمستقبل، وفهمنا لما يشمله العالم المادي وكيف تناسبه عقولنا، كلها مواضيع عُني بها أعظم المفكرين، ليصابوا بخيبة أمل فحسب. يبدو دائمًا أن هناك كلمات أفضل في الأفق، ولكن كيف لنا أن نعثر عليها.

يمكن للمرء أن يكون تهكُّميًا في هذا الخصوص، وقد عُرف عن الفلاسفة المحترفين أنهم كذلك، كما لو أنه تبيّن أن الدفاع عن التفكّر النقدي الذي حاولت عرضه في المقدمة هو دفاع أجوف، غير أني لا أعتقد أن هذا حكم مبرر. أعتقد أن عملية فهم المشاكل جيدة في ذاتها. إذا كانت الخلاصة ما سماه هيوم «الارتيابية المعتدلة»[102] أو الإحساس بمدى تواضع تأملاتنا الفكرية، فهذا لا ريب ليس شيئًا سيئًا. العالم مليء بالأفكار، والإحساس بقوتها، وصعوبتها، وهشاشتها، وخطئِها ليس أقل ما يحتاجه.

---

(102) يتحدّث هيوم بشكل تبجيلي عن الارتيابية المعتدلة في: David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), Section XII, p. 161.

ثبت المصطلحات

عربي - إنكليزي

أبيقورية	Epicureanism
أداتية	instrumentalism
إرادة الاعتقاد	will to believe
ارتيابية	scepticism
استدلال عمليّ	practical reasoning
استقراء	induction
استنباط	deduction
اسمية	nominalism
أغلوطة	fallacy
أفكار فطرية	innate ideas
إمبيريقية	empiricism
أنا أفكر إذًا أنا موجود	*cogito ergo sum*
انتظام الطبيعة	uniformity of nature
إنسية	humanism
أنوية نفسية	psychological egoism

إيمانية	fideism
براديغم	paradigm
براغماطيقا [علم التداولية]	pragmatics
برهان الخُلْف	*reductio ad absurdum*
بَعْدِيّ	*a posteriori*
تأسيسانية	foundationalism
تحصيل الحاصل	tautology
تركيبيّ قَبْليّ	synthetic a priori
تساوقية	compatibilism
تسوير	quantification
تشيئة البشر	objectifying people
تصوّرية	conceptualism
ثنائية	dualism
ثيوديسيا [تفسير سماح الله بالشر]	theodicy
جبرية	fatalism
جداول الصدق	truth-tables
حتمية	determinism
حجّة العلامة التجارية	trademark argument
حجّة صحيحة	valid argument

free will	حرية الاختيار
'brain in vat' thought experiment	دماغ في راقود [تجربة ذهنية]
deism	ربوبية
reductionism	ردّية
Pascal's wager	رهان باسكال
Stoicism	رواقية
sufficient reason	سبب كافٍ
behaviourism	سلوكية
semantics	سيمانطيقا [علم الدلالة]
ghost in the machine	شبح في الآلة
testimony	شهادة
res cogitans	الشيء الذي يفكّر
Evil Demon	الشيطان الماكر
naturalism	طبائعية
epiphenomenalism	ظاهراتية مصاحبة
consequentialism	عاقبية
rationalism	عقلانية
a priori	قَبْليّ
intentionality	قصدية

syllogism	قياس
res extensa	الكائن الممتد
universals	كلّيات
holism	الكُلّيانية
primary and secondary qualities	كيفيات أوّلية وثانوية
theorem	مُبرهَنة
conservatism	محافظية
hedonism	مذهب اللذّة
cognitivism	معرفانية
occasionalism	مُناسَبيّة
theism	مؤلّهة
relativism	نسبانية
utilitarianism	نفعيّة
realism	واقعية
logical positivism	وضعية منطقية
functionalism	وظيفيّة

ثبت المصطلحات

إنكليزي - عربي

a posteriori	بَعْدِيّ
a priori	قَبْلِيّ
behaviourism	سلوكية
'brain in vat' thought experiment	دماغ في راقود [تجربة ذهنية]
cogito ergo sum	أنا أفكر إذًا أنا موجود
cognitivism	معرفانية
compatibilism	تساوقية
conceptualism	تصوّرية
consequentialism	عاقبية
conservatism	محافظية
deduction	استنباط
deism	ربوبية
determinism	حتمية
dualism	ثنائية
empiricism	إمبيريقية

Epicureanism	أبيقورية
epiphenomenalism	ظاهراتية مصاحبة
Evil Demon	الشيطان الماكر
fallacy	أغلوطة
fatalism	جبرية
fideism	إيمانية
foundationalism	تأسيسانية
free will	حرية الاختيار
functionalism	وظيفيّة
ghost in the machine	شبح في الآلة
hedonism	مذهب اللذّة
holism	الكُلّيانية
humanism	إنسية
induction	استقراء
innate ideas	أفكار فطرية
instrumentalism	أداتية
intentionality	قصدية
logical positivism	وضعية منطقية
naturalism	طبائعية

nominalism	اسمية
objectifying people	تشيئة البشر
occasionalism	مُناسَبيّة
paradigm	براديغم
Pascal's wager	رهان باسكال
practical reasoning	استدلال عمليّ
pragmatics	براغماطيقا [علم التداولية]
primary and secondary qualities	كيفيات أوّلية وثانوية
psychological egoism	أنوية نفسية
quantification	تسوير
rationalism	عقلانية
realism	واقعية
reductio ad absurdum	برهان الخُلْف
reductionism	ردّية
relativism	نسبانية
res cogitans	الشيء الذي يفكّر
res extensa	الكائن الممتد
scepticism	ارتيابية
semantics	سيمانطيقا [علم الدلالة]

Stoicism	رواقية
sufficient reason	سبب كافٍ
syllogism	قياس
synthetic a priori	تركيبيّ قَبْليّ
tautology	تحصيل الحاصل
testimony	شهادة
theism	مؤلّهة
theodicy	ثيوديسيا [تفسير سماح الله بالشر]
theorem	مُبرهَنة
trademark argument	حجّة العلامة التجارية
truth-tables	جداول الصدق
uniformity of nature	انتظام الطبيعة
universals	كلّيات
utilitarianism	نفعيّة
valid argument	حجّة صحيحة
will to believe	إرادة الاعتقاد

المــراجــع

Books

Anselm. *Monologion and Proslogion: with the replies of Gaunilo and Anselm*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995. (Hackett Classics)

Aristotle. "Nicomachean Ethics." in: *The Works of Aristotle*. Translated into English, vol. ix, Translated by William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1925.

Augustine, St. *The Literal Meaning of Genesis*. vols. 41-42. Translated by John Hammond Taylor. New York: Newman Press, 1605. (Ancient Christian Writers)

Berkeley, George. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Edited by Robert Merrihew Adams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979. (Hackett Classics)

Blackburn, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Butler, Joseph. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. {n. p.}: Bothamin, 1726.

Clifford, William K. *Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1886.

Coleridge, Samuel Taylor. *Aids to Reflection*. edited by John Beer. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

_______. *Selected Philosophical Writings*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

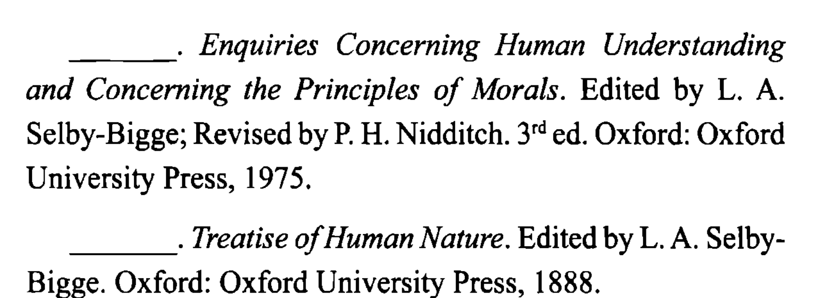
Frege, Gottlob. "Begriffschrift: A Formula Language, Modeled upon that of Arithmetic, for Pure Thought." in: Jean Van Heijenoort (ed.). *From Frege to Godel: A Sourcebook in Mathematical Logic*, 1879-1931. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Galilei, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. Translated by Stillman Drake. New York: Doubleday, 1957.

Grice, Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Hardin, C. L. *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Richard H. Popkin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.



_______. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge; Revised by P. H. Nidditch. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_______. *Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1888.

Jackson, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by Lewis White Beck. New York: Macmillan, 1956. (Cambridge Texts in the History of Philosophy)

_______. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

_______. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1964.

Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 1941.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970. (First Published as the International Encyclopedia of Unified Science, vol. 2, no. 2).

Langton, Rae. *Kantian Humility*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays on Human Understanding*. Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Lucretius. *De Rerum Natura: Of the Nature of Things*. Translated by Sir Ronald Melville. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Mill, John Stuart. "On Liberty." in: John Stuart Mill. *On Liberty and Other Essays*. Edited by John Gray. Oxford: Oxford University Press, 1991. (Oxford World's Classics)

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1903.

Neurath, Otto. *Anti-Spengler*. Munich: George D. W. Callwey, 1921.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Translated by A. J. Krailsheimer. Harmondsworth: Penguin Books, 1966.

Price, Huw. *Time's Arrow and Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*. New York: Oxford University Press, 1996.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981. (Philosophical Papers (Cambridge); 3)

Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edited by A. D. Woozley. London: Macmillan, 1941.

Russell, Bertrand. *An Outline of Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1927, {also published in the United States as: Philosophy (New York: W. W. Norton, 1927)}.

_______. *The Problems of Philosophy*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

Schopenhauer, Arthur. *On the Freedom of the Will*. Oxford: Blackwell, 1985.

Shah, Idries. *Tales of the Dervishes: Teaching Stories of the Sufi Masters Over the Past Thousand Years*. London: Jonathan Cape, 1967.

Spinoza, Benedict. *Ethics*. Translated by Andrew Boyle. London: J. M. Dent, 1979.

Stern, Joseph Peter. *Lichtenberg: A Doctrine of Scattered Occasions*. Bloomington: Indiana University Press, 1959.

Strawson, Peter. "Freedom and Resentment." in: Gary Watson (ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982. (Oxford Readings in Philosophy)

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1964. (Preliminary Studies for the Philosophical Investigations)

_______. *Culture and Value*. Translated by Peter Winch. Oxford: Blackwell, 1978.

_______. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

Periodical

Faraday, Michael. "A Speculation Touching Electrical Conduction and the Nature of Matter." *Experimental Researches in Electricity* (Richard and John Edward Taylor - London): vol. 2, 1844.

الفهرس

ـ ك ـ

ـ ل ـ

سلسلة مشروع نقل المعارف

إشراف د. الطاهر لبيب

المؤلف

سايمن بلاكبرن: أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد ثم في جامعة كمبردج. اشتهر بجهده في تبسيط الفلسفة، سعيًا إلى نشرها لدى غير المتخصّصين فيها.

من أعماله:

Essays in Quasi-Realism (1993),

The Oxford Dictionary of Philosophy (1994)

المترجم

نجيب الحصّادي: أستاذ فلسفة العلوم في جامعة بنغازي.



11 دولارًا أو ما يعادلها







مشـــروع نقـل المعـــارف
Knowledge Transfer Project